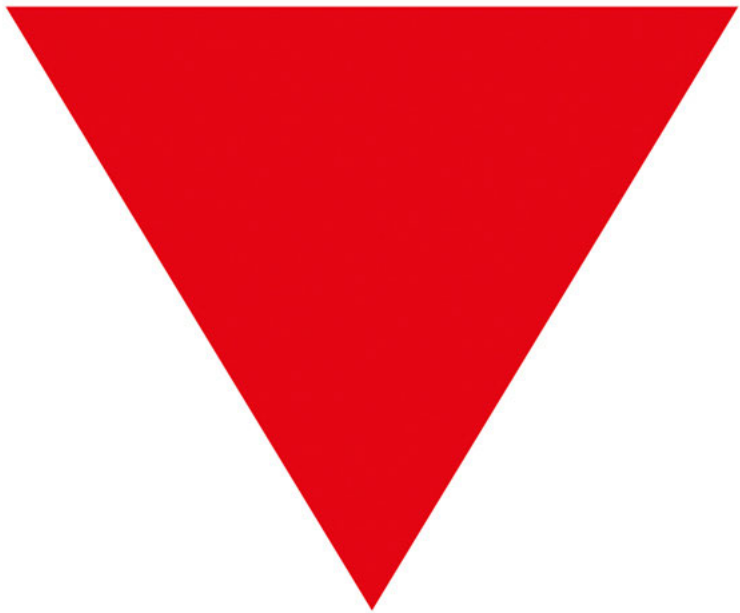
Pensamiento político posfundacional

# Ernesto Laclau y Chantal Mouffe: Populismo y hegemonía

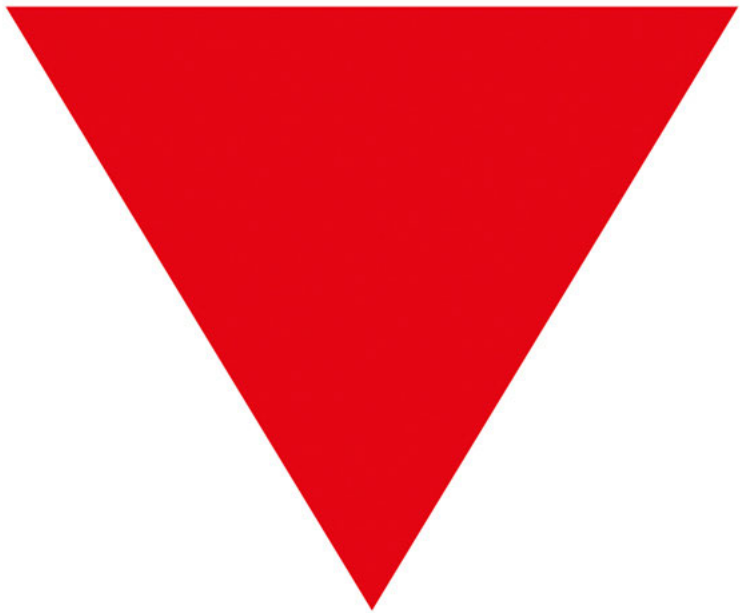


gedisa

Antonio Gómez Villar

Pensamiento político posfundacional

# Ernesto Laclau y Chantal Mouffe: Populismo y hegemonía



gedisa

Antonio Gómez Villar

Antonio Gómez Villar

# Ernesto Laclau y Chantal Mouffe: Populismo y hegemonía

Pensamiento político posfundacional

PENSAMIENTO POLÍTICO POSFUNDACIONAL
Concebir la política de otra manera

***Directora de la colección: Laura Llevadot***

Esta colección reúne una línea de pensamiento político contemporáneo que ha recibido el nombre de posfundacional. Con esta denominación, se indica la voluntad de plantear la problemática de lo político más allá de la política clásica, de mostrar la falta de fundamento de las democracias liberales representativas y de invertir, en definitiva, el fundamento mítico del pensamiento político moderno.

Los autores y las cuestiones que recuperamos y promovemos en esta original colección son necesarios para comprender los movimientos ciudadanos y los conflictos que impugnan la manera tradicional de hacer y pensar la política en la actualidad.

*Claude Lefort: La inquietud de la política*
Edgar Straehle

*Jacques Rancière: Ensayar la igualdad*
Javier Bassas

*Thomas Hobbes: La fundación del Estado Moderno*
Josep Monserrat

*Ernesto Laclau y Chantal Mouffe: Populismo y hegemonía*
Antonio Gómez Villar

*Giorgio Agamben: Política sin obra*
Juan Evaristo Valls Boix

*Alain Badiou: Lo político y la política*
Jordi Riba

*Michel Foucault: Biopolítica y gubernamentalidad*
Ester Jordana Lluch

*Jacques Derrida: Democracia y soberanía*
Laura Llevadot

*Jean-François Lyotard: Estética y política*
Gerard Vilar

*Hannah Arendt: Libertad política y totalitarismo*
Fina Birulés

*Judith Butler: Vida y vulnerabilidad*
À. Lorena Fuster

*Gloria Anzaldúa: Poscolonialidad y feminismo*
Martha Palacio Avendaño

*Jean-Luc Nancy: Ser-en-común*
Begonya Sàez Tajafuerce

*Miguel Abensour: La democracia contra el Estado*
Jordi Riba

# Ernesto Laclau y Chantal Mouffe: Populismo y hegemonía

Antonio Gómez Villar

gedisa
editorial

© Antonio Gómez Villar

© De la presentación: Laura Llevadot, 2019

Diseño de cubierta: Genís Carreras

Montaje de cubierta: Juan Pablo Venditti

Primera edición: abril de 2021, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.

www.gedisa.com

Preimpresión:

www.editorservice.net

eISBN: 978-84-18525-06-3

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en

castellano o en cualquier otro idioma.

# Índice

Presentación. ¡Viva el Zar!

*Laura Llevadot*

Introducción

Una primera aproximación al populismo

Las demandas: ¿unidades mínimas de análisis o vínculos clientelares con las instituciones?

El antagonismo: la división dicotómica de la sociedad

La construcción de la identidad popular

La hegemonía: la lógica general de la institución política de lo social

La hegemonía: ¿una salida al emplazamiento subjetivo neoliberal?

El republicanismo cívico y el republicanismo plebeyo: institucionalidades opuestas a lo neoliberal

¿Pueblo o multitud? El debate Laclau/Negri y su recepción hoy

Chantal Mouffe: discontinuidades y fisuras teóricas tras el «populismo de izquierda»

Breve biografía de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe

Bibliografía

**¡Viva el Zar!**

# *Laura Llevadot*

¿Qué no se habrá dicho del populismo, de su autoritarismo endémico, de su fascismo encubierto? ¿Quién no habrá vinculado en alguna ocasión los movimientos populistas a la memoria del nazismo? ¿Quién no habrá visto en sus reivindicaciones anticapitalistas la antesala del terror? ¿Cómo no habríamos de identificar sus líderes con viejas figuras emblemáticas de la deriva de un pueblo cegado por el odio y el rencor? Cuando el europeo, de izquierdas y comprometido, viaja a Argentina, por ejemplo, siempre le sorprende encontrar en boca de sus amigos, compañeros de lecturas y visiones críticas de este mundo en que campa la injusticia, la palabra «peronismo», cuando escucha a la gente que gusta hablar de Cristina tal como si fuera una amiga de la infancia, cuando en una obra pública ve un cartel donde aparece su rostro presidencial. Algo no funciona aquí, piensa. Pero al volver, toma el diario y lee la columna de algún intelectual orgánico en que se defiende el Estado de derecho como si ya se hubiera tocado techo y se loan las democracias liberales que han de salvaguardarse de estos locos que aspiran, como paranoides antisistema, a tomar las instituciones. Es entonces cuando conviene leer a Laclau y a Mouffe, ni que fuera tan sólo por intentar comprender. Tal y como nos muestra Antonio Gómez Villar en este magnífico libro, el populismo no es una ideología, sino la lógica misma de lo político, en la medida en que toda política que quiere las instituciones y la representación aspira a construir un pueblo. Pero Laclau, a diferencia de otros hombres que se dicen de izquierdas, ha leído. Y ha entendido. Ni el postestructuralismo, ni el psicoanálisis lacaniano, ni la deconstrucción le son ajenos. Sabe bien que «pueblo» no quiere decir nada, no designa una comunidad preexistente al movimiento de su aparición política, que «pueblo» es, como tantos otros, un significante vacío que se articula y se fija sólo provisionalmente. Y en este sentido, bien puede decirse que toda política es populista, que tanto las derechas como las izquierdas trabajan con significantes vacíos y tratan de estructurar una totalidad que siempre será imposible, pese a que los antipopulistas la crean posible y realizada. Quizá la única diferencia

descansa en que los populistas lo saben y no se esconden, intentan construir ese pueblo que es una plebe —los menos privilegiados— a través de significantes potentes, no siempre amables para oídos finos, que vertebren las demandas insatisfechas. Justamente esas demandas que han creído poder menospreciar e invisibilizar a fuerza de comunicación y significantes del mismo orden aquéllos que copan desde antaño las instituciones.

Antonio Gómez Villar explica en este libro una anécdota maravillosa que ilumina bien de qué manera están hechos este tipo de significantes que articula lo político. Un día, justo después de la Revolución Rusa, Lenin fue a un pueblecito a inaugurar la llegada de la electricidad. Después de un discurso solemne en que comentó las ventajas que traería este progreso, los campesinos conmovidos le aplaudieron y gritaron al unísono «¡Viva el Zar!». Lenin, desconcertado, tuvo que explicarles que la Revolución había triunfado, que el zarismo había acabado y que justamente por ello era posible proveerlos de electricidad. Los campesinos parecieron quedar satisfechos con la explicación, pero al marchar, Lenin se giró para saludarlos por última vez, y los campesinos le devolvieron el saludo a gritos de «¡Viva el Zar!».

Esta anécdota que evidencia cómo un pueblo se construye en torno un significante tan indeleble como «Zar» muestra una analogía irónica con la escena de una obra de Büchner que el poeta Paul Celan comenta en su discurso sobre el arte y la poesía en El meridiano. Se trata aquí de la Revolución Francesa, los personajes de la obra llegan en carretas a la Plaza de la Revolución, exclaman bellas palabras, frases profundas cargadas de sentido, pero entre ellos una mujer, Lucile, «poco apta para el arte», cuando ve caer la cabeza guillotinada de su marido, antiguo revolucionario, grita: «¡Viva el Rey!». Celan nos dice que este grito no es un acto de adhesión al Ancien Régime, sino una contrapalabra, una palabra poética que rinde homenaje al absurdo, que testimonia la presencia de lo humano. Esa palabra corta el aliento, rompe el hilo de la conversación bella y profunda, hace una revolución dentro de la revolución, invierte la soberanía: del rey, del revolucionario, del contrarrevolucionario, de los que hablan con arte. Celan llama a eso poesía.

Si es cierto que toda política que aspira a la representación y a la hegemonía es populista, si trabaja siempre con significantes vacíos mediante los que dota de unidad lo heterogéneo, puede que fuera bueno aprender a pronunciar una contrapalabra. Podríamos imaginar un día, dado el caso, en que se declarara la independencia de Cataluña, y entre el gentío aglomerado en la Ciutadella una mujer gritara «¡Viva España!». El grito de esta nueva Lucile sería un testimonio del absurdo que nos recordaría que más allá de las demandas legítimas que toda política populista querría atender (pese a que, como dice Antonio Gómez Villar al final del libro, la gobernabilidad neoliberal siempre ganará la batalla que se dirime en otro campo), haría falta todavía un esfuerzo más, la revolución dentro de la revolución, la destitución de la soberanía y la hegemonía. Quizá hiciera falta, si las fuerzas y la lucidez nos lo permiten, entonar un «¡Viva el Zar!».

# Introducción

En los últimos años se han presentado diferentes análisis que han abordado las relaciones posibles entre el populismo y el neoliberalismo. Reflexiones que ponen su mirada en los posibles vínculos entre la gubernamentalidad neoliberal y la razón populista, entendiendo esta última como un horizonte de construcción política de un proyecto democrático, una forma de elaborar la voluntad política que tiene una pretensión emancipadora. Y este libro quiere detenerse e incidir justamente ahí, en un intento de explorar, cartografiar, desgranar y someter a diversas consideraciones críticas ese vínculo, los diferentes modos en que podemos concebir la relación entre populismo y neoliberalismo.

El enfoque y metodología que adoptamos no pasa por trazar una contraposición, en un nivel teórico, entre los planteamientos de Michel Foucault y los de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, sino entre la razón populista, tal como la conceptualizó Laclau; y el modelo de gubernamentalidad neoliberal descrito por Foucault. Para pensar tal relación no podemos acudir sólo a los desarrollos teóricos foucaultianos, porque entre los análisis de Foucault y nuestro presente existe el neoliberalismo realmente existente, un proyecto político que ha definido una sustancial transformación de los Estados, los modos de vida o la manera en que entendemos el trabajo y la economía.

Durante 1978 y 1979 Foucault imparte en el Collège de France los cursos Nacimiento de la biopolítica. Es en esos años cuando el neoliberalismo emerge con fuerza, logrando su hegemonía cultural y política. Un mes después de que Foucault finalizara sus cursos, Margaret Thatcher es elegida primera ministra de Inglaterra; y dos años después, Ronald Reagan es elegido presidente de Estados Unidos. Podemos decir que Foucault no dijo la última palabra sobre el neoliberalismo, pues su metamorfosis en las últimas décadas no ha dejado de acelerarse. Pero consideramos que Foucault puso

nombre a esa novedad histórica que hemos de pensar como tal, el neoliberalismo.

En Historia y estrategia socialista, Laclau y Mouffe sitúan la hegemonía neoliberal como una situación coyuntural, resultado de «jugadas hegemónicas por parte de fuerzas sociales específicas» y que han dado lugar a «una transformación profunda en las relaciones entre las corporaciones capitalistas y los Estados nacionales» (Laclau y Mouffe, 2001: 17). Pero hay en sus planteamientos una carencia normativa sobre el nuevo orden por venir. Sólo apuntan, y vagamente, que se podría llegar a superar el modelo económico neoliberal a través de la regulación estatal y el control democrático de la economía (Laclau, 2000: 208). Sin embargo, a pesar de no existir análisis concretos y específicos sobre «lo neoliberal» en la obra de Laclau, podemos decir que su producción teórica es una respuesta a la proliferación y ampliación del campo del antagonismo desde la década de los sesenta. De hecho, es el propio Laclau quien inscribe la razón populista en la era de la globalización neoliberal.

Es a partir de la proliferación de estas nuevas luchas sociales que Laclau y Mouffe tratan de redefinir el proyecto socialista en términos de una radicalización de la democracia, desde una articulación de diferentes luchas contra diferentes formas de subordinación, por razones de clase, género, raza o las luchas libradas por el movimiento ecologista, pacifista o antinuclear. Estas luchas, y las relaciones que establecen entre ellas, no contienen una lógica interna que se autodespliegue para conformar la estructura social. Antes bien, la posible articulación entre las luchas siempre será producida por una fuerza parcialmente externa. Es un enfoque que da prioridad al momento de la articulación política, siendo la hegemonía la categoría central del análisis político (Laclau y Mouffe, 2001: 185).

Los interrogantes fundamentales que articulan el conjunto de problematizaciones que presentamos en este libro, podríamos formularlos tal que así: en lo que a la relación entre el populismo y el neoliberalismo se refiere, ¿es una relación de alianza, de convergencia o de contraposición? ¿Es la propuesta de Laclau capaz de desplazar la hegemonía neoliberal, de romper la primacía de la

racionalidad neoliberal? ¿Es una alternativa al neoliberalismo o es útil para colaborar en su construcción? ¿Qué tipo de sujeto y de relaciones sociales surgen de la propuesta laclausiana? ¿Qué relación guarda con la subjetividad neoliberal? ¿Es la lógica populista cómplice del neoliberalismo fortaleciéndolo? ¿Es posible desafiar al neoliberalismo sin cuestionar su lógica? ¿Tiene el neoliberalismo capacidad para organizar los logros populistas? ¿Hay una articulación epocal entre neoliberalismo y populismo? ¿Es el populismo un efecto, un producto del neoliberalismo? ¿El populismo reproduce las condiciones neoliberales de la realidad? ¿Es el populismo la respuesta a la crisis producida por la globalización neoliberal? ¿Efectúa el populismo un proceso de subjetivación diferente al neoliberal? ¿Desde la racionalidad interna del neoliberalismo podemos pensar cómo poner límites al proyecto neoliberal? ¿Qué aspectos teóricos y prácticos del populismo deben ser profundizados en su relación con el neoliberalismo? ¿Qué es lo que desde el populismo habría aun de ser pensado para construir una hegemonía alternativa al neoliberalismo? ¿Cuáles son, en definitiva, los vínculos entre populismo y neoliberalismo?

En los últimos años proliferan numerosos análisis que tratan de explicar el surgimiento de fuerzas políticas, la eclosión de líderes «anti-establishment» o el desarrollo de medidas económicas «proteccionistas» desde el concepto «populismo». Además, la palabra «populismo» ha adquirido en la izquierda europea una nueva legitimidad teórica y política. Esto no hubiera sido posible sin el impacto que ha tenido la producción teórica de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe.

Las reflexiones de Laclau y Mouffe tratan de dar respuesta a las preguntas y debates fundamentales de la teoría política contemporánea, sobre la naturaleza de la política y lo político, recuperar la idea de democracia y emancipación, volver sobre los fundamentos de conceptos clásicos de la teoría política como «orden», «representación» e «ideología», la relación entre el poder y la vida social, problematizar y preguntarse hasta qué punto es posible la sociedad, cómo habríamos de concebir el sujeto o cómo trazar las fronteras en el seno de la comunidad.

Sus innovadoras e influyentes obras están inscritas en los debates

políticos fundamentales de su época. Para ellos, no existe separación entre teoría política y práctica política. Escribe Laclau:

Cuando hoy leo De la gramatología o los Escritos de Lacan, los ejemplos que siempre me vienen a la memoria no son de textos literarios o filosóficos, son de una discusión en un sindicato argentino, un enfrentamiento de eslóganes opositores durante una manifestación, o un debate en un congreso partidario. Durante toda su vida, Joyce evocó su experiencia natal en Dublín; en mi caso, son aquellos años de lucha política en la Argentina de la década de 1960 los que me vienen a la mente como punto de referencia y comparación (Laclau, 1990: 200).

Podemos decir que hay un eje que atraviesa toda la obra de Laclau y Mouffe, el cuestionamiento de la lógica de formación de las identidades colectivas. De este eje se derivan las dos grandes problemáticas presentes en toda su producción teórica: la centralidad ontológica de lo político y el carácter hegemónico del vínculo social. Y a partir de estas dos grandes problemáticas se conjugan tres preocupaciones centrales que son desarrolladas a lo largo de todos sus escritos: cómo puede pensarse la constitución del orden social en una perspectiva posfundacional; cómo se concibe la dinámica de las luchas políticas en el campo democrático; y cómo se constituyen las identidades políticas.

Laclau y Mouffe tratan de analizar el impacto que algunas de las perspectivas teóricas surgidas a finales del siglo XX han tenido sobre algunos de los debates fundamentales recientes en el seno de la izquierda europea. Así, sus reflexiones las podemos situar en el marco de la reformulación del proyecto socialista. Tales perspectivas teóricas son, fundamentalmente, tres: el esencialismo filosófico, el nuevo papel que se le otorga al lenguaje en la estructuración de las relaciones sociales y la deconstrucción de la categoría de «sujeto» en relación a la constitución y formación de las identidades colectivas.

Su obra Hegemonía y estrategia socialista de 1987 constituye un

texto central del debate posmarxista, cuyo objetivo principal ha sido la elaboración de una teoría no esencialista del sujeto. Tiene lugar una renuncia explícita a la categoría de sujeto como entidad unitaria, transparente y suturada, que imposibilita reconducir las posiciones de sujeto a un principio fundante, positivo y unitario. No es posible determinar a priori el sujeto de la transformación social, el agente del cambio.

Bajo esta comprensión no es posible hablar de «leyes de la historia», hay que abandonar la idea de que la historia está regida y dominada por leyes que basta conocer para que el proyecto emancipatorio resulte exitoso. Nada permite predecir que lo que va a ocurrir haya de ser necesariamente esto o lo otro. No hay una lógica predeterminada ni una dirección preestablecida. Así, la transformación social no posee un carácter de necesariedad, ni se da bajo un orden fijo o esperable. Un nuevo orden es posible, pero no existe ninguna ley que determine que éste vaya a tener lugar.

En este sentido, su propuesta teórica rechaza los planteamientos idealistas desde la perspectiva de la «conciencia de clase», lo cual supuso la impugnación de la relación que en el marxismo clásico se establecía entre la conciencia de clase y el Partido como sujeto separado. En el marxismo clásico la conciencia de clase era lo que permitía unir la materialidad de la clase obrera y su expansión política. Y esta conciencia siempre venía de fuera, desde el Partido.

Se produce, entonces, una importante ruptura con el pensamiento marxista de lo político: pues lo político ya no es algo que pueda ser aprehendido de forma separada de los procesos de lucha en tanto que no pertenece al ámbito de la conciencia, sino que se desarrolla en estos mismos procesos. No hay lugar para la transformación de la conciencia espontánea en conciencia revolucionaria. Es ahí donde, como veremos, cobra una importancia decisiva la noción de «articulación».

Esta operación filosófica implicaba también el abandono del historicismo dialéctico que dominó el panorama filosófico del movimiento obrero en el siglo XX, que había fundado un método cognoscitivo y estratégico de tipo dialéctico. Laclau y Mouffe se apartaron del historicismo dialéctico porque no pensaban en términos de transición histórica, ni en términos de superación del

capitalismo y de realización de una esfera totalizante comunista.

Su reivindicación de un sujeto no esencialista pasa por formular la identidad a través de procesos de identificación. El objetivo de descentrar la noción de sujeto, a la manera como fue concebida por la tradición marxista, bebe de las principales premisas de las corrientes de pensamiento postestructuralistas. En la medida en que no existe un centro, un primer principio que regule la totalidad de lo existente, las elaboraciones filosóficas de Laclau y Mouffe se inscriben en un pensamiento político no esencialista, tomando la forma de una teoría posfundacional de la política. A diferencia del marxismo, señalan la ausencia de una matriz formal-trascendental, de un fundamento que explique los conflictos sociales. Para el marxismo clásico la sociedad sí que tenía un a priori, y ello porque entendían la sociedad como una estructura cerrada, completa, suturada, sin brecha ni falta alguna.

La metodología que adoptan Laclau y Mouffe consiste en volver sobre algunas categorías marxistas desde su deconstrucción. La singularidad de su enfoque pasa por radicalizar el programa gramsciano a partir de autores postestructuralistas como Michel Foucault, Jacques Derrida o Jacques Lacan. Es en ese cruce donde radica una nueva ontología de lo político. El gesto que proponen es doble: de un lado, tratan de reapropiarse de la tradición intelectual marxista; de otro, pretenden ir más allá de ella, superar sus limitaciones, distanciándose de la concepción de la subjetividad y las clases sociales que elaboró el marxismo, de su visión del curso histórico del desarrollo capitalista y de la concepción del comunismo como sociedad reconciliada y libre de antagonismos.

No podemos decir que la propuesta de Laclau y Mouffe se inscriba como una historia interna del marxismo, ya que la mayoría de los antagonismos sociales de las sociedades contemporáneas a los que se refieren no pertenecen al campo discursivo del marxismo, por lo que las categorías marxistas se quedan estrechas a la hora de reconceptualizar tales antagonismos. Más bien, podemos decir que este pensamiento tiene su origen en una crítica interna al marxismo con la pretensión de señalar sus límites. Es justamente por este gesto que su teoría se encuadra en el denominado «posmarxismo». Así pues, diagnostican el agotamiento de la tradición marxista, pero

no renuncian a su potencial heurístico. Es por ello que se hacen llamar «posmarxistas», porque su propuesta teórica se ubica en el interior de una matriz emancipadora.

Sí que comparten con el marxismo la visión de que las identidades políticas son siempre identidades colectivas. Sin embargo, el marxismo siempre lo piensa en términos de clase. También comparten con el marxismo la idea del antagonismo, pero el marxismo siempre lo piensa desde un único antagonismo, el de clase, que además puede llegar a ser eliminado. Por el contrario, Laclau y Mouffe defienden que existen varios tipos de antagonismos y que no puede darse una sociedad en la que la posibilidad del antagonismo sea erradicada. Y ello porque existe una negatividad radical que nunca puede ser superada.

Así pues, el distanciamiento de Laclau y Mouffe respecto del marxismo lo es, sobre todo, en relación al esencialismo de clase que había construido. Para el marxismo, las identidades políticas dependen de la posición de los agentes en las relaciones de producción, y éstas determinan la conciencia. Laclau y Mouffe ponen en cuestión tal perspectiva esencialista y elaboran una noción de lo social como espacio discursivo, resultado de articulaciones políticas contingentes que no tienen nada de necesario. La teorización en términos de clase social que propone el marxismo les resulta inadecuada porque para ellos las clases sociales son sujetos socialmente construidos.

Laclau y Mouffe no niegan que las clases tengan existencia como contradicciones en la estructura. Su crítica la dirigen contra el determinismo y el economicismo marxista, contra ese esencialismo metafísico que propone la economía como fundamento último de la sociedad, remitiendo las relaciones de poder a su determinación histórica. Y tal crítica la extienden al reduccionismo de clases que imposibilita pensar la heterogeneidad de las posiciones sociales en las luchas emancipatorias. En definitiva, plantean que las clases sociales no pueden tener presencia como agentes políticos si no es a partir de presentarse como articulaciones discursivas en el nivel de la superestructura, esto es, y como veremos más adelante, como una contradicción pueblo/élites.

Decíamos antes que Laclau y Mouffe introducen un giro para la

teoría postestructuralista dentro del marxismo, tomando como esencial el problema del lenguaje para la formulación de un proyecto democrático. Muestran la importancia de la corriente postestructuralista, y también del pensamiento de la deconstrucción, para un análisis teórico del liberalismo y el socialismo. El postestructuralismo les proporcionó, sobre todo, el enfoque teórico necesario para cuestionar las bases del esencialismo, el rechazo a la idea de que puede existir una totalidad cerrada. Lo específico de su planteamiento consistió en unir el postestructuralismo con las formulaciones de Antonio Gramsci, siendo el pensador italiano quien les ofreció las claves para entender la noción de lo «nacional-popular» como superación del esencialismo de clase, superando así al marxismo convertido en filosofía de la historia, su economicismo y su concepción mecanicista e instrumental de la dominación como simple extensión de los intereses económicos de la clase dominante.

Pero la clave que Laclau y Mouffe encuentran en Gramsci para elaborar su teoría de las articulaciones sociales es el problema de la hegemonía. En su obra Hegemonía y estrategia socialista reelaboran el concepto de hegemonía de Gramsci desde una lectura deconstructiva, cuestión sobre la que más adelante nos detendremos. Tal reelaboración les permitía sortear los presupuestos deterministas de las versiones más tradicionales del marxismo. Por ejemplo, rompieron con la dicotomía entre base económica y superestructura ideológica y política, sosteniendo que la superestructura no estaba determinada por la base. Así, radicalizaron el concepto gramsciano de hegemonía al tiempo que debilitaban el economicismo marxista.

A partir del concepto de hegemonía afirmaban que no era suficiente con limitarse a reconocer la existencia de una pluralidad de luchas, sino que había que tratar de establecer algún tipo de lógica articuladora entre ellas. Para actuar políticamente, para crear una voluntad colectiva, es necesario articular esas diversas luchas, una dimensión del imaginario democrático popular cuya naturaleza cambia en función de las diferentes articulaciones discursivas.

Laclau y Mouffe toman al Gramsci que sostiene que los sujetos no son las clases sociales, sino voluntades colectivas de distintos

grupos. Gramsci hablaba de la necesidad de pensar en términos de bloque histórico. Como hemos señalado, para Laclau y Mouffe se torna fundamental la idea gramsciana de centralidad de lo nacional-popular, que reemplazaba la categoría de clase por la idea de voluntades colectivas. Ese antagonismo no venía a negar las tensiones, de por sí irreductibles, entre la acumulación de renta del capital y la fuerza de trabajo generadora de plusvalía, sino que considera que esa contradicción, por sí misma, no genera un proceso histórico emancipador.

La otra influencia intelectual fundamental del campo del marxismo fue Louis Althusser. De él, Laclau aprendió que toda construcción de clase está sobredeterminada. Althusser sostenía que si bien las transformaciones materiales estaban en la base y condicionaban las transformaciones del mundo ideológico y político, ese cambio en la superestructura sólo era parcial, pues tenía que ser completado con análisis más acotados de la situación concreta, atendiendo a una pluralidad de variables, de manera que la determinación económica quedase sobredeterminada a partir de una pluralidad de elementos que guardaban cierta autonomía respecto a la tensión entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción. Dicho en otros términos, los fenómenos sociales son el resultado de la fusión simbólica de encuentros plurales.

A Laclau le interesó el modo en que Althusser desplazó el determinismo y el reduccionismo económico a partir de la introducción de la aleatoriedad en la historia marxista de los modos de producción y, por extensión, en la historia en general. Ello llevó a Laclau a sostener que no existen simplemente contradicciones de clase en el nivel de las relaciones de producción que luego son representadas en otros niveles, sino que la pluralidad de antagonismos son los que establecen entre sí relaciones de indeterminación. Lo que le va a interesar es darle un sentido a ese «sobre» de la relación de la sobredeterminación althusseriana.

Sin embargo, Laclau considera que la sobredeterminación althusseriana era un concepto vago. Además, Althusser sostenía que «en última instancia» la economía era determinante, por lo que la construcción simbólica era más bien un margen contingente. Así, al tiempo que Laclau reconocía la innovación con la introducción de la

categoría de sobredeterminación, pudo ver que en la obra de Althusser la lógica de sobredeterminación se encontraba aún presa del determinismo y del materialismo histórico. A diferencia de Althusser, Laclau favorece una concepción de la sobredeterminación como un proceso que ocurre en el campo de la representación simbólica, es decir, en el campo de la discursividad. Esta intervención implicaba desplazar la elaboración teórica de la naciente teoría del discurso posmarxista hacia el campo del postestructuralismo, caracterizado por sus posiciones antiesencialistas y posfundacionales.

# Una primera aproximación al populismo

Con frecuencia, «populismo» se ha convertido en un cajón de sastre, ha sido objeto de un ensanchamiento semántico tal que no deja ver su potencia y sólo acrecienta su ambigüedad. Sobre todo, al populismo se le ha tratado de inscribir en una cierta denigración discursiva. Del populismo se dice que es vago, indeterminado e impreciso, tanto en sus postulados políticos como en su discurso; contrario a la idea ilustrada de modernidad y de sujeto racional; reducido a mera retórica, algo especialmente superficial, un recurso demagógico, una apelación a los sentimientos más espurios de la comunidad.

Ante tal denigración a la que el populismo es sometido, el objetivo de Laclau no pasa por impugnar tales acusaciones a través del cuestionamiento de categorías tales como «imprecisión», «indeterminación», «vaguedad», «vacío ideológico», «antiintelectualidad», «carácter transitorio», «anormalidad», «desviación» o «manipulación». Antes bien, se trata de tomarlas en sentido literal pero eliminando los prejuicios que subyacen a estas categorías y que están en la base de su desestimación. Y ello porque tales categorías no constituyen un déficit a la hora de analizar la realidad social, conceptos defectuosos que habrían de ser sustituidos por otros, propios de una lógica política madura, sino que, en determinadas circunstancias, apunta Laclau, tales categorías están inscritas en la realidad social como tal. Así, la vaguedad, indeterminación o imprecisión de los discursos populistas se entienden como consecuencia de la vaguedad, indeterminación e imprecisión de la misma realidad social. Dicho en otros términos, la indefinición populista tiene un fundamento material. Sobre este aspecto, señala José Luis Villacañas que:

lo propio del populismo no es el medio, la forma comunicativa espectacular: es la conciencia de que ésa es toda la batalla y de que tiene que darse la más precisa convergencia de formas y contenidos comunicativos. La diferencia entre el populismo y los demás partidos es que, por detrás de la simplificación del mensaje, hay una teoría muy elaborada sobre la necesidad del lenguaje simplificado. Para Laclau la simplificación y la imprecisión son las condiciones mismas de la política (Villacañas, 2015: 47).

Todo el capítulo primero de La razón populista de Laclau está dedicado a la denigración de las masas, donde repasa parte de la literatura dedicada al populismo y los modos en que el concepto ha sido denigrado (Gino Germani, Margaret Canovan, McRae y Peter Wiles), a la sugestión y las representaciones distorsionadas de Gustave Le Bon, la imitación e identificación de H. A. Taine, el debate sobre la hipnosis desarrollado entre las escuelas de Salpetrière y Nancy, las aproximaciones más complejas a la psicología social por parte de Gabriel Tarde y William McDougall, y, finalmente, el análisis freudiano de la psicología de las masas, que le permite a Laclau señalar una sospecha: la desestimación del populismo no está del todo desconectada de las denigraciones de las masas. Tanto el populismo como las masas compartirían el hecho de ser objeto de las mismas acusaciones de marginalidad, transitoriedad, mera retórica y manipulación.

El intento teórico de Laclau es el de aclarar cuáles son las lógicas específicas propias de ese exceso populista, poder determinar la diferentia specifica del populismo en términos positivos. El populismo no es un fenómeno marginal, propio de regímenes deficitarios o de procesos de institucionalización incompletos; tampoco es una teoría que actúe como suplemento de las limitaciones del marxismo o del republicanismo; ni es un fenómeno transitorio que habría de dar lugar a una política marcada por un alto grado de determinación institucional.

Las lógicas específicas del populismo están inscritas en el funcionamiento real de todo espacio comunitario, es una posibilidad distintiva de estructuración de la vida política, una racionalidad específica. Es por ello que Laclau reemplaza la

pregunta acerca de qué es el populismo por la pregunta sobre la realidad social y política a la que se refiere el populismo. Apunta Laclau:

Por ejemplo, la relativa simplicidad y el vacío ideológico del populismo, que es en la mayoría de los casos el preludio a su rechazo elitista, deberían abordarse en términos de qué es lo que intentan performar esos procesos de simplificación y vacío, es decir, la racionalidad social que expresan (Laclau, 2016: 244-245).

Habríamos de añadir que el populismo no es una suerte de movimiento político, con una base ideológica estable, inscrita en una tradición de pensamiento e identificable con una base social específica. Algunos han intentado buscar lo propio y específico del populismo en hechos tales como la resistencia a la modernización económica, en la manipulación de los marginados por las élites o en la pertenencia al campesinado. Pero el populismo no es una ideología o un tipo de organización que se pueda comparar o contraponer a otras ideologías, como el liberalismo, la socialdemocracia o el comunismo. Antes bien, se trata de una dimensión de la cultura política que puede estar presente en movimientos de signos ideológicos muy distintos. Bajo la etiqueta de «populismo» se pueden inscribir una pluralidad de fenómenos, en tanto se trata de una serie de recursos discursivos que pueden ser utilizados de modos muy diferentes. Así pues, carece de sentido la pregunta acerca de si un movimiento es o no es populista. La pregunta pertinente pasa por cuestionarse hasta qué punto es populista un movimiento.

El intento de Laclau no es el de hallar el verdadero referente del populismo, sino hacer justo lo contrario, señalar que el populismo carece de unidad referencial porque no está atribuido a un fenómeno delimitable, sino a una lógica social cuyos efectos atraviesan una variedad de fenómenos. Si algo caracteriza al populismo es, justamente, la imposibilidad de definir el término.

Esta carencia de base ideológica estable quizás explique la posición

marginal que el populismo ha ocupado en el discurso de las ciencias sociales. Con frecuencia, el populismo ha funcionado como exterior constitutivo de las ideologías y formas políticas dignificadas e inscritas en una verdadera racionalidad. El populismo ha sido denigrado por estar vinculado a un exceso peligroso que cuestiona los marcos de una comunidad racional. Lo que está en la base de la denigración de cualquier régimen político al populismo es el hecho de que este último crea una frontera externa con respecto al sistema de poder. Por el contrario, los sistemas políticos de corte liberal sólo valoran aquello que puede ser vehiculizado dentro de los canales establecidos.

Así, al populismo se le ha negado ser una entre otras formas legítimas a través de la cual construir el vínculo político. Contra tal negación, Laclau trata de probar que el populismo es una lógica política que nos permite comprender algo relativo a la constitución ontológica de lo político. El populismo es un modo de construir lo político. Y la operación política por excelencia va a ser siempre, para Laclau, la construcción del pueblo.

El concepto de populismo que elabora y propone Laclau es estrictamente formal, ya que todos los rasgos que lo definen están relacionados de manera exclusiva con un modo de articulación específico, más allá de los contenidos concretos que se articulan. El populismo es una forma de construir lo político, no un contenido, no está ligado a contenidos ideológicos específicos o a prácticas de grupos particulares. Se trata de un modo de articulación de demandas que pueden ser de diversa naturaleza, una práctica de construcción de identidades que pueden tener sentidos ideológicos muy diferentes. Aquí resulta fundamental la diferencia que establece Laclau entre lo ontológico y lo óntico. El populismo es una categoría ontológica y no óntica, esto es, su significado no lo encontramos en los contenidos políticos o ideológicos que describirían las prácticas de un grupo específico, sino en un determinado modo de articulación de esos contenidos políticos o ideológicos.

Es por ello que, en efecto, existen lo que se conoce como «populismos de izquierdas» y «populismos de derechas». Si bien difieren en sus contenidos ideológicos, ambos comparten una

misma manera de hacer política que consiste en la distinción pueblo/élites y en la impugnación de esas élites por negar los valores de lo popular. Este esquema formal admite ser llenado con contenidos muy diferentes: por pueblo podemos entender, por ejemplo, una ciudadanía democrática que se alza frente al fascismo, los miembros autóctonos nacionales de una comunidad contra los inmigrantes o los trabajadores frente a la burguesía.

En sentido estricto, para Laclau no existe movimiento político completamente exento de populismo, porque, de algún modo, todos los movimientos políticos se mueven en el esquema pueblo/élites, interpelan al pueblo contra un enemigo a través de la construcción de una frontera en el interior de la comunidad. Cualquiera que hace política define a un pueblo, tal operación no es patrimonio exclusivo del populismo. El antagonismo es constitutivo del terreno político y, como tal, imposible de erradicar. Si populismo significa cuestionar el orden institucional vigente a través de la creación de un pueblo como agente histórico, entonces populismo es sinónimo de político, llega a decir Laclau. Al respecto, podríamos cuestionar si no existe una inflación en el concepto de populismo, en la medida en que Laclau lo ubica como sinónimo de política.

Así, la diferentia especifica del populismo a la que nos referíamos antes no es la de construir un pueblo, sino el modo específico como ello se hace, la construcción de un pueblo a partir de la contraposición pueblo/élites. Desde esta perspectiva, lo decisivo, entonces, pasa por ver si el movimiento político en cuestión reconoce o no su dimensión populista.

Podríamos adelantar una primera definición de populismo que nos va a acompañar en todo este recorrido en el que problematizaremos la relación entre el populismo y el neoliberalismo: el populismo es una lógica política que consiste en la creación de un pueblo. De esta definición se siguen tres dimensiones estructurales sobre las que nos detendremos en las próximas páginas: a) la unificación de una pluralidad de demandas en una cadena equivalencial; b) la constitución de una frontera interna que divide a la sociedad en dos campos; y c) la consolidación de la cadena equivalencial mediante la construcción de una identidad popular que es cualitativamente algo más que la simple suma de los equivalenciales. Así, la creación

de un pueblo en Laclau adopta la forma de un relato, una narrativa, como si de contar una historia se tratara. Comenzaremos, pues, por el principio, por la primera de las tres dimensiones estructurales de la lógica política inherente a la construcción de un pueblo: érase una vez unas demandas…

# Las demandas: ¿unidades mínimas de análisis o vínculos clientelares con las instituciones?

Para Laclau hay una pregunta fundamental: ¿cuál va a ser nuestra unidad de análisis mínima? La respuesta a esta pregunta es crucial porque, y en relación a la definición de populismo dada, si tomamos como unidad mínima a un grupo ya constituido y articulado (partidos políticos, sindicatos, movimientos revolucionarios, el ejército, etc.), entonces vamos a entender el populismo como la ideología o el tipo de movilización propio de ese grupo. Laclau se aparta de esta concepción y entiende el populismo como una de las formas de constituir la propia unidad del grupo. Es decir, se trata de determinar la práctica articulatoria, por lo que, y respondiendo a la pregunta acerca de la unidad de análisis mínima, habremos de identificar unidades más pequeñas que el grupo ya constituido para poder establecer el tipo de unidad al que el populismo da lugar. Así, la práctica política tiene una cierta prioridad ontológica sobre el agente; las prácticas son unidades de análisis más importante que el grupo.

La pregunta sobre la unidad mínima de análisis parte de una insatisfacción, ésta es, que la mayoría de perspectivas sociológicas consideran a los grupos en cuanto tal, ya constituidos, la unidad básica y central del análisis social. De hecho, los paradigmas holísticos funcionalistas o los paradigmas estructuralistas han sido un intento de trascender esa unidad del grupo, pero siempre partiendo de la perspectiva sociológica que considera a los colectivos ya dados la unidad fundamental para el análisis social.

¿Cuál es, entonces, esa unidad más pequeña por la cual Laclau comienza? La categoría de «demanda social», en el doble sentido de

petición y reclamo. Las demandas son las unidades menores en las que se puede dividir la unidad del grupo, siendo la unidad del grupo el resultado de una articulación de demandas. La demanda es la forma elemental de construcción del vínculo social. Laclau señala que demanda puede significar tanto petición como reclamo (Laclau, 2009). Esta distinción es fundamental, pues los primeros rasgos que definen al populismo tienen que ver con la ambigüedad en el significado de «demanda», el tránsito de la petición al reclamo, sobre el que ahora nos detendremos.

Pongamos un ejemplo. Pensemos en un barrio de una gran ciudad. En un momento determinado, surgen problemas de salubridad con la depuración de las aguas residuales. El grupo de personas afectadas pide a las autoridades locales algún tipo de solución (creación de una nueva depuradora, limpieza del alcantarillado, etc.). Si la demanda es satisfecha, esto es, si las autoridades locales dan una respuesta satisfactoria, el problema se termina. Pero si no, entonces pudiera ocurrir que los vecinos comenzasen a percibir que el barrio tiene otras demandas igualmente insatisfechas (escasas zonas verdes para los niños, horarios muy reducidos del transporte público, centros de salud deficitarios, hacinamiento de niños en las escuelas públicas, etc.) y que las autoridades locales y el sistema institucional no son capaces de absorberlas de un modo diferencial (cada demanda considerada de manera separada de las otras). Esto implica que, de una forma u otra, los canales institucionales existentes para la vehiculización de las demandas sociales han perdido su eficacia y legitimidad.

Es así como el conjunto de demandas no satisfechas podrían establecer entre ellas una relación equivalencial. Por seguir con nuestro ejemplo, si cada una de las demandas del barrio, tomadas de manera aislada, exigía el reclamo para sí misma, ser satisfechas de manera separada de las otras, a través de una lógica equivalencial esas demandas podrían articularse, y dar como resultado, pongamos por caso, un reclamo del tipo «queremos un barrio digno». Un lema como éste comportaría la expansión de la cadena equivalencial mediante su unificación simbólica. Ese resultado, si no es interrumpido por factores externos, podría desencadenar en el surgimiento de un distanciamiento cada vez mayor que separe al sistema institucional de la población del barrio.

Es así como nace la formación de una frontera interna, una dicotomización, en el seno de la comunidad, a través del surgimiento de una cadena equivalencial de demandas insatisfechas. Es entonces cuando tiene lugar el tránsito fundamental que antes señalábamos, la transformación de las peticiones en reclamos.

A la demanda social que permanece aislada Laclau la denomina «demanda democrática»; y a la pluralidad de demandas que, a través de su articulación equivalencial, constituyen una subjetividad más amplia, en los que ciertos discursos tienden a dividir un único espacio político en dos campos opuestos, las denomina «demandas populares». Sin esa relación equivalencial no puede existir el populismo, pues no se darían las dos precondiciones necesarias para una configuración populista que señalábamos antes al enunciar los elementos estructurales del populismo: en primer lugar, el establecimiento de una frontera interna antagónica que separa al pueblo del poder; y, en relación a las equivalencias, una articulación equivalencial de demandas que hacen posible el surgimiento del pueblo. A estas dos precondiciones habríamos de sumarle la tercera, que abordaremos más adelante, la unificación de las demandas de la cadena equivalencial en un sistema estable de significación, en una identidad popular.

Quizás resulte extraño que Laclau denomine «demanda democrática» a la demanda que permanece aislada en vez de llamarla demanda puntual o, simplemente, demanda aislada. Cabría preguntarse qué hay de particularmente democrático en ella. Cuando Laclau se refiere a la «demanda democrática» no está entendiendo algo así como un régimen democrático, pues las demandas democráticas son igualmente absorbibles tanto por un régimen liberal como, pongamos por caso, por un régimen fascista. Laclau, de la noción más usual de «democracia», y en relación a la demanda democrática, toma dos rasgos: en primer lugar, son demandas que se han realizado al sistema por alguien que ha sido excluido de él, con lo que se pone de manifiesto una dimensión igualitaria implícita en ellas; y, segundo, la propia emergencia de la demanda ya presupone cierto tipo de exclusión o privación, eso que Laclau llama «ser deficiente». Así, referirse a ella como «demanda democrática» en lugar de «demanda puntual» o «demanda aislada»

no es un capricho, puesto que esta segunda denominación nos evocaría la idea de una demanda cerrada en sí misma, una positividad completa a la que nada le falta, sin deficiencia.

Pero la articulación de las demandas nunca será estable y positiva, una totalidad unificada. Toda demanda, en tanto contiene esa dimensión de petición y reclamo, está, al mismo tiempo, dentro y fuera de un orden establecido. Está dentro en tanto es una demanda presentada a un determinado orden; y está fuera en tanto ese orden no puede absorber totalmente la demanda, constituirse a sí mismo como una totalidad coherente. La cadena equivalencial siempre va a tener un carácter anti-institucional, en la medida que es el resultado de demandas planteadas al sistema y de la imposibilidad de este último de satisfacerlas.

Cuanto más extendida es la cadena equivalencial, más mixta será la naturaleza de los vínculos que entran en su composición. Quizás se podría pensar que Laclau está proponiendo que una de las precondiciones para que surja el populismo es la expansión de la equivalencia frente a la lógica de la diferencia (recordemos, considerar cada demanda separada de las otras). Ello supondría que la equivalencia y la diferencia (el particularismo de las demandas) están en una relación de mutua exclusión. Pero el argumento de Laclau es bastante más complejo. Las equivalencias pueden debilitar, «pero no domesticar las diferencias» (Laclau, 2016: 133). Es cierto que las equivalencias y las diferencias son incompatibles entre sí, pero ambas se necesitan mutuamente como condiciones necesarias para la construcción de lo social. Lo social, dice Laclau, «no es otra cosa que el locus de esta tensión insoluble» (Laclau, 2016: 107).

La equivalencia no trata de eliminar las diferencias, sino que la diferencia continúa operando dentro de ella. La particularidad de la demanda no puede desaparecer, porque entonces no habría fundamento para la equivalencia. O sea, la diferencia continúa operando dentro de la equivalencia en dos sentidos, tanto como su fundamento como en una constante relación de tensión con ella, tensión/negociación entre universalidad y particularidad. Por un lado, la inscripción de la demanda democrática en el interior de una cadena equivalencial le proporciona una corporeidad que antes no

tenía, deja de ser una demanda transitoria y fugaz y adquiere solidez y estabilidad; pero, por otro, en tanto la cadena equivalencial tiene sus propias leyes estratégicas y es el resultado de una construcción discursiva contingente, pudiera ocurrir que alguna demanda democrática se viese obligada a sacrificar algunos de sus contenidos particulares, que su autonomía se viese restringida. Pero, se pregunta Laclau:

¿qué ocurriría si el particularismo de las demandas que ya forman parte de la cadena de equivalencias se opone a las nuevas demandas que intentan incorporarse a ellas? ¿No crea esto las condiciones para un exterior de un nuevo tipo, uno que ya no puede ser concebido como un campo dentro de un espacio de representación estable dominado por una frontera dicotómica? (Laclau, 2009: 64).

Con todo, Laclau advierte de las altas posibilidades de fracaso que tiene la construcción de un pueblo, dado que no hay nada automático en la emergencia del pueblo, sino que se trata del resultado de una construcción compleja. En tanto las identidades políticas son el resultado de la articulación y, por tanto, de la tensión de lógicas equivalenciales y diferenciales opuestas, se crean equilibrios difíciles de sostener.

Rodrigo Castro (2015) se ha referido a la existencia de una identificación entre la subjetividad populista y el sujeto neoliberal que establece una relación y un vínculo clientelar con las instituciones. Es decir, si la lógica articulatoria nace de las demandas insatisfechas, entonces la acción de los sujetos depende de lo que piden o reciben del Estado.

Considero que la concepción que Castro propone de demanda contiene el siguiente problema: en efecto, la noción de demanda de Laclau es similar a la demanda liberal. Pero hay una diferencia a la que Castro no atiende: la demanda, tal como es concebida en la lógica populista, es potencialmente infinita y diferente. Es una noción de demanda que parte de la concepción heurística del marxismo: es necesario encontrar una demanda que condense en su

seno todas las demás, tal como la apropiación y colectivización de los medios de producción era una demanda que englobaba todas las demás. Sin esa equivalencia no hay posibilidad de proyecto hegemónico.

Por eso, lo fundamental en la lógica populista no es la demanda, sino la producción de equivalencias. De lo contrario, sólo tendríamos demandas aisladas, o sea, liberales. Y de lo que se trata es, justamente, de romper las demandas liberales, para que lo común se pueda crear. La verdad política del populismo es la creación de equivalencias a partir de demandas heterogéneas con las que poder formar un pueblo.

Cuando se unen demandas insatisfechas entre sí, constituyen reclamos: es el tránsito de la demanda como petición a la demanda como reclamo a la que nos referíamos. La demanda como petición supone que va a ser atendida; la demanda como reclamo supone una disposición activa para obtener algo, una exigencia popular. Lo decisivo es que con el reclamo comienza la creación del pueblo. Los reclamos implican la unificación de las demandas.

Si, como apunta Castro, sólo se tratase de una relación clientelar, entonces se impondría el institucionalismo. Pero Laclau también ha definido el populismo por contraposición al institucionalismo. El institucionalismo sería aquel movimiento político que no entiende la política como el gesto que presenta una alternativa al orden existente, que no nombra nunca el proceso de separación y enfrentamiento que lleva a cabo porque lo deja implícito. Mientras que el institucionalismo niega los conflictos que implica construir una sociedad, la lógica populista los explicita. El institucionalismo se autopercibe de esta manera porque entiende que todas las demandas pueden ser atendidas en su orden institucional, las demandas no van más allá de meras peticiones que siempre son dirigidas al interior de las instituciones y pretende que los actores sociales tengan «una existencia inmanente dentro de las localizaciones objetivas que configuran el orden institucional» (Laclau, 2016: 28). El momento populista, a diferencia del institucionalista, trata de agrupar las demandas con el objetivo de construir una nueva identidad popular y negar los valores hegemónicos existentes. El populismo es ese momento en el que se

acepta que hay un conflicto en torno a cómo construir una sociedad.

En definitiva, lo que distingue al populismo del institucionalismo no es que el primero construya un pueblo y el segundo no, sino la explicitación de ello, nombrar ese proceso, el hecho de no dejarlo implícito. A este respecto, sobre la diferencia entre populismo e institucionalismo, señala Laclau que el institucionalismo «hace coincidir los límites de la formación discursiva con los límites de la comunidad» (Laclau, 2016: 107).

Si la demanda es satisfecha, esto es, si el orden institucional existente ofrece una respuesta satisfactoria, el problema se termina. Pero si no, un conjunto de demandas no satisfechas podrían establecer entre ellas una relación equivalencial. Ese resultado, si no es interrumpido por factores externos, podría desencadenar en el surgimiento de un distanciamiento cada vez mayor que separe al sistema institucional de quienes lanzan el reclamo. Es así como nace la formación de una frontera interna, una dicotomización, en el seno de la comunidad, a través del surgimiento de una cadena equivalencial de demandas insatisfechas. Es entonces cuando tiene lugar el tránsito fundamental que antes señalábamos, la transformación de las peticiones en reclamos. El error del planteamiento de Castro radica en que concibe la «demanda» sólo en el sentido de petición, de demanda aislada y no de reclamo. Es decir, soslaya que la categoría de «demanda social» tiene para Laclau un doble sentido, de petición y de reclamo. Con lo cual, al no diferenciar entre demanda y reclamo, Castro concibe erróneamente la noción de demanda de Laclau como meramente liberal.

# El antagonismo: la división dicotómica de la sociedad

La segunda de las precondiciones del populismo tiene que ver con el modo en que el populismo traza una frontera de exclusión que divide a la sociedad en dos campos, el pueblo y las élites. La lógica populista propone una dicotomía cuyos dos polos son necesariamente imprecisos, con el objetivo de poder agrupar a todas las singularidades que supuestamente debe agrupar. Una serie de identidades o intereses particulares se asocian alrededor de uno de los polos de la dicotomía. Para Laclau y Mouffe toda identidad depende de la diferencia entre un nosotros y un ellos.

La dicotomización en dos de la sociedad presupone algunos significantes privilegiados que condensan la significación del campo antagónico. El «ellos», el enemigo, podrá ser nombrado como «régimen», «casta», «oligarquía», «grupos dominantes», etc.; para los oprimidos, «pueblo», «gente», «nación», «los olvidados», etc. Obviamente, la historia contextual de cada sociedad va a determinar qué significantes puede adquirir ese rol articulador.

Si buceamos en la terminología tradicional, vemos que «pueblo» puede tener dos sentidos. Podemos entender «pueblo» como populus (el conjunto de los miembros de una comunidad) o como plebs (los menos privilegiados). ¿Cuál es el «pueblo» del populismo? No se trata de tomar partido por el populus o la plebs, por una distinción jurídicamente reconocida. El pueblo del populismo es algo menos que la totalidad de los miembros de la comunidad. Se trata de una plebs que reclama ser el único populus legítimo, esto es, una parcialidad que quiere funcionar como totalidad de la comunidad. No es una parte numérica sino simbólica la que se hace nombrar, una parte que marca el rumbo.

La consigna «todo el poder para los soviets», por ejemplo, ilustra el

modo en que una parte se identifica con el todo. Entre la universalidad del populus y la parcialidad de la plebs radica la peculiaridad del «pueblo» como actor histórico. Hay una particularidad que asume la representación de una totalidad que es inconmensurable con ella. Para Laclau la comunidad política no es algo natural, sino un artefacto que hay que construir. La lógica de construcción de ese pueblo es lo que Laclau llama «razón populista».

Es por ello que Laclau rechaza tomar como unidad mínima de análisis el grupo en cuanto tal y opta por la demanda sociopolítica. El pueblo del populismo no está definido a priori, no lo constituyen los pobres, los marginados, el proletariado o las clases populares. El pueblo es una forma de construir la unidad del grupo. Así, preguntas del tipo «¿de qué grupo social son expresión determinadas demandas?» carecen de sentido en tanto la articulación del grupo es el resultado de las demandas sociales. El pueblo del populismo no tiene una naturaleza homogénea que podríamos atribuir, por ejemplo, a actores puros de clase. Antes bien, el pueblo es concebido como la articulación de una pluralidad de puntos de ruptura.

El sociólogo Éric Fassin, en Populismo de izquierdas y neoliberalismo (2018), aborda el vínculo entre populismo y neoliberalismo señalando que el populismo de izquierdas hace de la izquierda un mero calificativo con el que apellidar y caracterizar al populismo. Frente a esta concepción, Fassin propone una izquierda sustantiva primaria: no se trata de construir un pueblo, sino de conformar la izquierda.

Fassin entronca con las reflexiones foucaultianas: el neoliberalismo no es principalmente una teoría económica sino cultural. No erosiona el Estado sino que lo fortalece. El neoliberalismo es liberalismo para los ricos y nacionalismo autoritario para los pobres; liberalismo para las relaciones económicas y autoritarismo para las relaciones políticas. Se trata de una síntesis de economía global y soberanía nacional. O sea, el populismo no es una consecuencia derivada del neoliberalismo y ajena a su control, sino que tiene una fuerte imbricación con el proyecto neoliberal. El populismo, en la medida en que carece de cualquier rasgo

progresista, de izquierda o democratizador, es compatible con el neoliberalismo. Es por ello que el populismo no es un arma eficaz contra el neoliberalismo: «más que un remedio, el populismo es un síntoma del neoliberalismo» (Fassin, 2018: 110).

En un sentido parecido, Paul Cammack (2000) también propone recuperar la perspectiva marxista. Si bien sostiene, a diferencia de Fassin, que el populismo es un modo de resistencia al capitalismo neoliberal, entiende que el populismo tiene una dimensión funcionalista porque conecta el estatuto cambiante del populismo con las necesidades de reproducción del capitalismo.

¿Es posible un populismo de izquierdas?, se pregunta Fassin. Si «populismo» aparece en primer lugar, sustantivado, como lo sugiere Laclau, entonces la izquierda es lógicamente secundaria. O para decirlo de otro modo, en el populismo de izquierdas es el populismo el que desempeña el papel de sustantivo y la izquierda no es más que un calificativo. Por lo que la oposición entre derecha e izquierda es secundaria. Y, por ello, Fassin plantea una alternativa: la izquierda o el populismo. La apelación al antagonismo élites/ pueblo tiene éxito porque «es mucho más fácil oponerse que proponer, resistir que inventar» (Fassin, 2018: 105). Y la construcción de un pueblo, carente de principios ideológicos de izquierda, es, fundamentalmente, una operación de resistencia. Por ello, la única alternativa real al neoliberalismo no puede pasar por la exigencia de construir un pueblo sino de construir la izquierda. Fassin subordina así la construcción de un pueblo a la construcción de una izquierda.

Podríamos decir que la crítica fundamental de Fassin pasa por señalar a la estrategia populista como portadora de una ilusión: «el populismo confunde el pueblo con las clases populares para sustituir la alternativa ideológica entre derecha e izquierda, que está en el fundamento de la democracia, por una oposición sociológica entre la casta y la gente» (Fassin, 2018: 110). Consideramos que es justamente aquí donde el análisis de Fassin incurre en el error. Primero, un apunte menor: la diferencia «casta/ gente» es una concreción, introducida por la formación política Podemos, del esquema pueblo/élites que adoptará diferentes significantes en función de los contextos. Pero el punto decisivo de

nuestra crítica se refiere a la errónea dimensión sociológica que le otorga al antagonismo en los planteamientos de Laclau y Mouffe.

Lo que constituye el núcleo del problema del antagonismo no es la descripción de los antagonismos y sus causas, sino la pregunta acerca de qué es una relación antagónica, qué tipo de relación supone. Para Laclau, los antagonismos no son internos sino externos a la sociedad, establecen sus límites y la imposibilidad de constituirse plenamente. La sociedad no es el conjunto de agentes que tienen una existencia física y habitan un territorio determinado, la sociedad es un espacio no suturado donde no es posible reconducir la negación a una positividad. Para Laclau, la política es un antagonismo que se constituye:

El límite de lo social no puede trazarse como una frontera que separa dos territorios, porque la percepción de la frontera supone la percepción de lo que está más allá de ella, y este algo tendría que ser objetivo y positivo, es decir, una nueva diferencia. El límite de lo social debe darse en el seno mismo de lo social como algo que lo subvierte, es decir, como algo que destruye su aspiración a constituir una presencia plena. La sociedad nunca llega a ser totalmente sociedad, porque todo en ella está transitado por unos límites que le impiden construirse como realidad objetiva (Laclau y Mouffe, 2001: 170).

Hay una decisión teórica tras esta concepción de pueblo de Laclau (2016): el pueblo no es un dato de la estructura social, una facticidad dada, sino una categoría política. Pueblo no se refiere a un grupo constituido, sino a un acto de institución que crea un nuevo actor; no constituye una expresión ideológica, sino una relación real entre agentes sociales. En tanto actor histórico, el pueblo se constituye a partir de una pluralidad de situaciones antagónicas. Es por ello que para Laclau toda identidad es relacional. Ni «pueblo» ni «élites» se refieren a una posición estructural, son conceptos indeterminados en un nivel estructural. Se trata más bien de un proceso de nominación que determina ambos sentidos, que los sitúa en un nivel imaginario. Si el «pueblo»

y las «élites» no tuviesen tal carácter de indeterminación, no sería posible pensar su función articulatoria, que constituye el núcleo central de la teoría del populismo de Laclau. A este problema ontológico alrededor de una división, fractura o brecha no superable dialécticamente, es a lo que Laclau llama «populismo».

Señalábamos en el apartado anterior que lo que está en la base del paso de las demandas democráticas a las demandas populares es la frustración de una serie de demandas sociales. Las demandas insatisfechas son la expresión de una dislocación sistémica. En esa frustración se da la experiencia de una falta, una fractura, una brecha que tiene lugar en la continuidad armoniosa de lo social. Hay una plenitud de la comunidad que está ausente, y la construcción del pueblo del populismo es el intento de dar nombre a esa plenitud ausente. La plenitud de la comunidad es precisamente el reverso imaginario de una situación vivida como «ser deficiente». Y los responsables de la situación vivida como «ser deficiente» ya no pueden ser considerados una parte legítima de la sociedad, se abre una brecha insalvable en el seno de la comunidad. En entonces cuando la plebs se percibe a sí misma como populus, la parte como el todo. Pero, ¿qué quiere decir que una parcialidad aspire a ser concebida como la totalidad social? Escribe Laclau:

el populus como lo dado —como el conjunto de relaciones sociales tal como ellas factualmente son— se revela a sí mismo como una falsa totalidad, como una parcialidad que es fuente de opresión. Por otro lado, la plebs, cuyas demandas parciales se inscriben en el horizonte de una totalidad plena —una sociedad justa que sólo existe idealmente— puede aspirar a constituir un populus verdaderamente universal que es negado por la situación realmente existente. Es a causa de que estas dos visiones del populus son estrictamente inconmensurables, que una cierta particularidad, la plebs, puede identificarse con el populus concebido como totalidad ideal (Laclau, 2016: 179).

El desarrollo de un grupo aparece, pues, como coincidente con el desarrollo general de la sociedad, de tal manera que puede hablar

en su nombre, definir los temas y los adversarios. Laclau utiliza «parcialidad» casi como un oxímoron, pues ha perdido su sentido puramente particular y se ha convertido en uno de los nombres de la totalidad. Esta «parcialidad» no tiene un sentido partitivo, no se trata sólo de la parte de un todo, sino también de una parte que es el todo. La relación que se crea, así, entre el populus y la plebs es de una tensión imposible de erradicar, en tanto que cada uno de los dos términos absorbe y expulsa, al mismo tiempo, al otro. Esta tensión sine die, señala Laclau, «es lo que asegura el carácter político de la sociedad, la pluralidad de encarnaciones del populus que no conducen a ninguna reconciliación final de los dos polos. Es por eso que no existe parcialidad que no muestre en su interior las huellas de lo universal» (Laclau, 2016: 279). Es así como la plebs transforma su propia parcialidad en el nombre de una universalidad que lo trasciende. La lógica hegemónica es, justamente, la posibilidad de que una parcialidad se convierta en el nombre de una totalidad imposible: «la representación de la plenitud de la comunidad no puede eliminar enteramente el particular a través del cual la encarnación se verifica» (Laclau, 2006: 22). Al respecto, apunta Villacañas que:

el populismo no quiere un trozo del pastel de la nación, ni un sector del electorado, ni una mayoría en un turno de partidos. Precisamente eso, lo que quiere, es lo que confiere a su discurso una diferencia sustancial. El populismo quiere una construcción hegemónica para dotar de operatividad la noción de soberanía. Quiere construir la mayoría permanente del pueblo (Villacañas, 2015: 48).

Con frecuencia, la dicotomía pueblo/élites del populismo se ha presentado bajo la fórmula del 99% (pueblo) vs el 1% (élites). De lo dicho anteriormente queda claro que el 99% no tiene un valor estadístico sino performativo, interpela a una mayoría muy heterogénea para unificarla por oposición al 1%. Con ello se quiere señalar que no existe un actor social que pueda operar en el interior de la comunidad entendida como un todo. No es posible salvar el abismo entre la voluntad política y el espacio comunitario. Esta

perspectiva no lleva a Laclau a asumir el individualismo metodológico en relación con la cuestión del agente. Laclau no concibe el individuo como una totalidad significativa y autodefinida, su perspectiva es enteramente holística:

los individuos no son totalidades coherentes sino meramente identidades referenciales que deben ser divididos en una serie de posiciones subjetivas localizadas. Y la articulación entre estas posiciones es una cuestión social y no individual (la propia noción de «individuo» no tiene sentido en nuestro enfoque) (Laclau, 2009: 54).

La categoría de totalidad que usa Laclau es una herencia del marxismo. Pero mientras que en el marxismo derivaba de su teoría social, en torno a la plusvalía; en el populismo, en la medida en que no hay una determinación en última instancia, no hay un elemento que pueda mover el todo social. En la teoría de Laclau el todo es imposible. La totalidad es necesaria, pero es imposible. Laclau se refiere a la imposibilidad del discurso de nombrar objetivamente a la totalidad de lo social para sostener que al igual que en la emergencia del sujeto dividido por el lenguaje, lo social se presenta fracturado y dividido en su propia constitución por el discurso. Esta fractura, esta brecha que vuelve imposible pensar en una sociedad unificada y totalizable, es la condición formal y no empírica del antagonismo.

Ello significa que sin esa ruptura inicial de algo en el orden social no existe la posibilidad del antagonismo, de trazar una frontera interna. Sin esa división de la sociedad en dos campos no hay construcción de pueblo. Si la frontera política desaparece, el pueblo como actor histórico se desintegra. El sistema institucional ha de estar fracturado, roto, para que el momento populista resulte efectivo. En una situación de estabilidad institucional no hay posibilidad de construcción de pueblo desde una lógica populista.

Pero cuando las instituciones no son capaces de vehiculizar las demandas de la gente y darles respuesta, cuando se produce tal

crisis institucional, es cuando el populismo puede crear un nuevo convencimiento. Pero ese convencimiento no trata de restablecer la confianza en las instituciones existentes, ésas que han dejado de convencer a la gente por su falta de respuestas. Antes bien, el populismo es un momento en que se pone en cuestión todo el orden institucional y sus fundamentos. La situación es ésa que Gramsci llamaba «crisis orgánica». No se trata de reconstruir las instituciones existentes, sino de crear un nuevo orden completo. Sin embargo, es importante señalar que el populismo nunca surge desde una exterioridad total, sino a partir de la rearticulación de demandas fragmentadas unificadas mediante un nuevo núcleo.

El fin del populismo se produce también cuando la comunidad concebida como totalidad y la voluntad que expresa esa totalidad se vuelven indistinguibles la una de la otra. Es entonces cuando el populismo, o sea, la política (en tanto, decíamos al inicio, populismo y política son sinónimos) es reemplazada por la administración, dado que la división social ha desaparecido. Tanto la figura del Leviatán de Hobbes —la voluntad total de un gobernante absoluto— como la sociedad sin clases de Marx —la constitución de un sujeto universal— nos conducen al fin de la política. Para Laclau, en la medida que exista política, va a haber división social. Y es un abismo que no se puede erradicar en la medida que haya una sociedad política.

Y es que el «ellos» (las élites, la oligarquía) opera como exterior constitutivo del pueblo. La identidad del enemigo depende de un proceso de construcción política. Laclau aquí calca una de las posibilidades de la formación del grupo que plantea Freud: el elemento común que posibilita la identificación entre los miembros de un colectivo es la hostilidad común hacia algo o hacia alguien. He aquí, pues, cómo toda identidad se construye en el seno de esta tensión. Se trata siempre de una totalidad fallida, de una plenitud inalcanzable.

La lógica populista sostiene que el antagonismo es constitutivo de lo político. Es por ello que nunca podemos prescindir de la retórica del antagonismo, el espacio político tiene que permanecer siempre fracturado, la frontera no puede desaparecer. La fuerza antagónica, el «ellos», puede ser derrotada, pero no recuperada. La lógica

populista siempre trata de mantener vigentes las condiciones de posibilidad que dieron lugar a su emergencia. El fin de la lógica populista va asociado a una situación de normalidad política, propia de la política institucional. Si la empresa populista pasa por la reconstrucción institucional, el pueblo como actor histórico se desintegra. Ese momento de reconstrucción de pueblo siempre ha de permanecer indefinido.

Cuando Laclau afirma que el nosotros no se puede construir sin un ellos, parte de la reflexión del postestructuralismo. Es una reflexión que está muy influenciada por Ferdinand de Saussure y por la idea del carácter racional de las identidades, que está en el centro de la crítica al esencialismo. Lo que hace es poner de relieve las consecuencias de dicha reflexión en el campo de la política y señalar su relevancia para la constitución de las identidades políticas. En tanto toda identidad es relacional y la afirmación de una diferencia es la precondición de la existencia de cualquier identidad, la política trata siempre con identidades colectivas, tiene que ver con la constitución de un nosotros que requiere como condición misma de posibilidad la demarcación de un ellos.

Incluso si el populismo accede al poder, al ejecutivo, siempre existirán demandas insatisfechas, nunca se podrán satisfacer todas las demandas, siempre habrá enfrentamiento con el statu quo existente, un enemigo que seguirá siendo un obstáculo para poder atender las demandas.

El objetivo fundamental del poder ejecutivo no es el de usar las instituciones para atender a cada de una de las demandas de manera independiente, pues la cadena equivalencial debe mantenerse insatisfecha, de lo contrario el pueblo desaparecería. El poder ejecutivo y el Estado son puestos al servicio de la formación populista del pueblo. Es por ello que Jon Beasley-Murray dice que la teoría populista del Estado «está presente y ausente, convertido en objeto fetiche e ignorado» (2010: 41). No puede existir una política radical sin la definición de un adversario, el antagonismo no se puede erradicar. El papel crucial otorgado al antagonismo elimina cualquier posibilidad de reconciliación final, de articular un consenso racional o de propugnar un «nosotros» totalmente inclusivo. El conflicto, el antagonismo, no es una fatalidad a la que

estamos condenados ni un impedimento que impide la plena armonía. Para Laclau, todo consenso es el resultado de una articulación hegemónica y siempre existe algo externo que impide su total realización.

Cuando se produce alguna situación de desorden social, la «crisis orgánica» antes referida, precondición del populismo, la demanda que se realiza siempre es por algún tipo de orden. Va a ser secundario el orden social concreto que pueda satisfacer ese reclamo. El rol que jugará la identidad popular no es el de proponer algún tipo de contenido en positivo, sino funcionar como «denominador de una plenitud que está constitutivamente ausente» (Laclau, 2016: 126). Así, la emergencia de cualquier «pueblo» presenta dos caras: de un lado, es una ruptura con el orden existente, con el statu quo, el orden institucional precedente; por otro, introduce algún tipo de «ordenamiento» donde tiene lugar la dislocación sistémica, construir un orden donde sólo había anomia. Es por ello que el populismo presenta una doble faz: de un lado, se presenta a sí mismo como subversivo en relación al orden de cosas existentes; y, de otro, es el punto de partida para la reconstrucción de un nuevo orden dado el debilitamiento del orden anterior.

Una vez oí a un periodista narrar una anécdota que creo da buena cuenta de esta doble faz: el periodista en cuestión iba en un taxi por una céntrica calle de Madrid, era finales de diciembre de 2015, en plena campaña electoral para las elecciones estatales del 20D (las primeras elecciones generales a las que concurría Podemos). El taxista llevaba la radio encendida y la emisora que había sintonizado estaba emitiendo el boletín informativo. En él, se sucedían uno tras otro los casos de corrupción del PP. Al finalizar la emisión, el taxista dijo «a ver si ganan los hippies éstos de Podemos y ponen orden». Paradójicamente, los populistas parecieran ser unos «salvajes moderados»: el populismo aspira a construir un nuevo orden, pero tanto el populismo de signo reaccionario como progresista apuntan a una suerte de recomposición en clave reformista del contrato social.

El populismo siempre supone la presencia de una dimensión anti-institucional, un desafío a la normalización política, al «orden usual de las cosas». Los sistemas institucionales pueden resultar limitantes

al tiempo que frustrantes. Es por ello que «existe algo atractivo en cualquier figura que lo desafíe, cualesquiera que sean las razones y las formas de dicho desafío» (Laclau, 2016: 156). El Estado no es el lugar privilegiado del orden, éste siempre tiene lugar en la unidad del pueblo. Y la formación de ese orden ha de articularse desde la diferencia amigo/enemigo.

Por último, un breve apunte sobre un paralelismo que con frecuencia se ha querido establecer entre el populismo y el nacionalismo. Lo introducimos en la medida que la diferencia entre una lógica populista y un proyecto nacionalista tiene que ver, justamente, con la construcción de una frontera en una sociedad dada. El intento del nacionalismo es el de establecer los límites mismos de la comunidad. Para Laclau (2016: 244) ello implica dos consecuencias. La primera es que los significantes vacíos que constituyen al pueblo están, desde el inicio, limitados, con lo que difícilmente pueda expandirse, de manera indefinida, una cadena equivalencial. Y, segundo, no existe frontera interna, división de la sociedad. No hay ninguna plebs que reclame ser el único populus legítimo, porque la plebs y el populus se superponen de manera perfecta. El «ellos», el exterior constitutivo, es externo, no interno.

La nación constituye el espacio en el que ninguna diferencia social, ninguna demanda, rompería su unidad. La nación sería una realidad homogénea. Pero es, precisamente, esa realidad homogénea la que el populismo aspira a fracturar para que surja una heterogeneidad social. Para Laclau la identidad no es una esencia sino una diferencia. Desde la perspectiva populista no existe tal espacio homogéneo, en el interior de la nación siempre habita lo heterogéneo y el disenso. La nación se divide en dos, pueblo y élites. Y el pueblo, como parcialidad que se reivindica totalidad legítima, se eleva a representante de la universalidad de la nación, hereda la soberanía, del todo necesaria para que el nuevo orden encuentre su fundamento en una integridad radical.

# La construcción de la identidad popular

Podríamos decir que existen tres variables que son condición necesaria para la construcción de la identidad popular, la tercera y última dimensión estructural en la creación de un pueblo: las relaciones equivalenciales representadas hegemónicamente a través de significantes vacíos; los desplazamientos y articulación de fronteras internas mediante la producción de significantes flotantes; y, por último, una heterogeneidad constitutiva que otorga su verdadera centralidad a la articulación del populismo. Vamos a prestar atención a estas tres variables.

El último paso en la construcción del pueblo, la construcción de una identidad popular como tal, tiene que ver con la cristalización de las relaciones equivalenciales en una cierta identidad discursiva que ya no representa a las demandas democráticas en su particularidad sino como equivalentes, esto es, el lazo equivalencial como tal, el vínculo. La inscripción equivalencial otorga solidez y estabilidad a las demandas, pero, en tanto operan dentro de la cadena como un todo, también ven restringidas su autonomía. La construcción de una cadena de equivalencias tiene lugar a partir de una serie de demandas dispersas, fragmentadas, y que se unifican en torno a una identidad popular que opera como significante vacío.

Como decíamos al inicio, la relación equivalencial no elimina el particularismo de las demandas, porque sin ese particularismo no habría posibilidad alguna de establecer tal relación equivalencial. La tensión que ello genera es inherente al establecimiento de toda frontera política y de la construcción del pueblo como actor histórico. Sin esa tensión no sería posible establecer una comunidad equivalencial entre ellas.

Es ese momento de cristalización el que constituye al «pueblo» del

populismo. La relación equivalencial deja de ser una mediación entre demandas y adquiere consistencia propia. La pluralidad que alberga la relación equivalencial se torna una singularidad a través de la cristalización, su condensación en torno a una identidad popular. La heterogeneidad social tiene un rol constitutivo. Y ello requiere de una expresión simbólica positiva.

Para el establecimiento de ese vínculo equivalencial ha de encontrarse algún denominador común entre las demandas individuales, consideradas en su particularismo, que encarne la totalidad de la serie. Suele ocurrir que una demanda individual adquiere cierta centralidad: «no hay hegemonía sin la construcción de una identidad popular a partir de una pluralidad de demandas democráticas» (Laclau, 2015: 124). Una demanda particular, sin abandonar completamente su particularidad, puede funcionar también como el significante que representa la cadena equivalencial como totalidad, «de la misma manera que el oro, sin dejar de ser una mercancía particular, transforma su propia materialidad en la representación universal del valor» (Laclau, 2009: 59).

En la construcción de una identidad popular, una vez que la presencia de una frontera estable se ha trazado y se da por sentada, se torna central la presencia del significante vacío (pueden ser palabras, imágenes, líderes, etc.). El significante vacío es un significante que no significa nada. Pero que no signifique nada no quiere decir que sea un «significante sin significado», sino el punto de irrepresentabilidad que se encuentra dentro del significado. Por ello, por el hecho de estar vacío de todo significado, puede dar lugar a la construcción de estructuras hegemónicas. Desde esta perspectiva, hegemonizar significa, justamente, llenar ese vacío. El contenido a través del cual llenamos ese vacío se convierte en el significante de la plenitud comunitaria ausente, un ideal político universalizado que nunca puede ser satisfecho. El significante vacío expresa y constituye una cadena equivalencial, es el que tiene un papel central en la constitución de las significaciones políticas.

Por su parte, el significante flotante intenta aprehender conceptualmente la lógica de los desplazamientos de esa frontera trazada. Los significantes flotantes son esos elementos que están sin ligar, que «flotan» en la cadena significante («corrupción», «ricos»,

«grandes empresarios», «casta», «democracia», «pueblo», «oprimidos», etc.). La lucha ideológica reside entonces en lo que J. Lacan denomina points de capiton [puntos nodales], aquéllos que serán capaces de totalizar y de incluir todos esos elementos «libres», «flotantes», en una única serie de equivalencias.

Si sólo el significante vacío fuese relevante, y el momento flotante fuese excluido, entonces se crearía una situación en la cual la frontera que se establece a partir del significante vacío sería inmóvil, fija. Esto, para Laclau, es impensable, de la misma manera que tampoco es posible un universo de flotamiento puro sin ninguna fijación parcial. Es por ello que ambas operaciones, la del significante vacío y la del significante flotante, han de ser concebidas como dimensiones parciales en cualquier proceso de construcción hegemónica del pueblo como actor histórico. Ambas son operaciones hegemónicas: la construcción de la frontera que el pueblo presupone se encuentra siempre en un proceso de desplazamiento constante.

El nombre que se convierte en significante «va a ejercer una atracción irresistible sobre cualquier demanda vivida como insatisfecha» (Laclau, 2016: 140). El significante vacío va a ser incapaz de determinar qué tipo de demandas pueden entrar en la cadena equivalencial. Dado que el significante que nombra al pueblo constituye su propio objeto, nunca va a poder controlar completamente cuáles son las demandas que encarna y representa: «las identidades populares son siempre los sitios de tensión entre estos dos movimientos opuestos y del precario equilibrio que logran establecer entre ellos. El resultado de esto es una ambigüedad ideológica necesaria» (Laclau, 2016: 141). Ningún significante está predestinado a encarnar la unidad simbólica (imposible) de una comunidad.

El significante vacío es constitutivamente irrepresentable. El significante permanece vacío, pero ese vacío puede ser significado porque es un vacío dentro de la significación. En este punto Laclau se refiere al análisis que Paul de Man hace del cero de Pascal. Si bien es cierto que el «cero» es la ausencia de número, en el momento en el que le damos un nombre a esa ausencia, el nombre «cero», entonces transformo el «cero» en «uno».

Así, el significante del pueblo, el nombre de la plenitud ausente, está vacío; representa lo universal, la totalidad imposible de la comunidad. El contenido concreto que llena de significado el significante vacío es puramente contingente. Es por ello que el discurso hegemónico es una unidad fallida, no es posible suturar la distancia, la brecha entre la particularidad y la universalidad. Quien enuncia ese significado vacío es el pueblo, el sujeto de la política. Pero el pueblo no es un enunciador claro y transparente, sino difuso, ubicado entre una singularidad y una multiplicidad. Por esta razón, los símbolos populistas han de ser vagos e indeterminados, como ya apuntamos al inicio, porque han de representar una pluralidad de demandas heterogéneas.

Podemos pensar en varios ejemplos que funcionan como significantes vacíos. Por ejemplo, el significado de la palabra «mercado» en la Europa del Este en los años ochenta. La oposición al régimen comunista no entendía por mercado un conjunto de actividades realizadas libremente por los agentes económicos sin intervención del poder público. El significante vacío «mercado» se había articulado como el punto nodal capaz de totalizar significantes flotantes tales como «libertad», «derechos civiles», «progreso tecnológico» o «ponerse a la altura de Occidente». Subyacía una concepción del mercado libre como garantía de libertades democráticas; un liberalismo que quería ser económico y político.

Igualmente, al decir «George Bush» podemos pensar en «ex presidente de los EE.UU.», pero el significante «George Bush» también puede funcionar como una descripción abreviada de «el presidente de los EE.UU. que invadió Iraq».

Hay dos anécdotas interesantes desde el punto de vista de los significantes vacíos. La primera se cuenta que ocurrió en una clínica de Buenos Aires. Una chica se presentó allí con la intención de abortar. Las autoridades sanitarias le advirtieron que no podrían realizar tal práctica médica porque estaba prohibida por ley. La chica, indignada, al salir de la clínica, lanzó su zapato sobre un vidrio y exclamó un grito. Bien podría haber clamado contra el gobierno, contra los partidos que se oponían a legalizar el aborto o contra los grupos de presión, como las autoridades eclesiásticas que

actuaban a modo de lobby para impedir su regulación. Pero no, al lanzar el zapato contra el vidrio exclamó: «¡Peronismo!», la chica nombró el significante vacío, el nombre de la plenitud ausente, la identidad popular.

La otra anécdota tuvo lugar en Rusia, poco después de la Revolución Rusa. Lenin se dirigía a una aldea para inaugurar y celebrar la llega de la electricidad. Al llegar allí, los campesinos escuchaban con atención las explicaciones del líder soviético sobre la importancia de la llegada de la electricidad, los cambios que ello suponía, el progreso, la mejora de las condiciones materiales, etc. Al terminar su alocución, los campesinos, emocionados y agradecidos, gritaron «¡Viva el Zar!». Lenin, contrariado, se dirigió nuevamente a ellos. Les explicó que había tenido lugar una revolución, el régimen zarista había caído, razón por la cual era posible introducir mejoras como la llegada de la electricidad a la aldea. Todos los campesinos lo escucharon con la misma atención y emoción. Ya a punto de marchar, justo antes de subir al transporte para su regreso, Lenin se dio la vuelta para saludar por última vez a los numerosos campesinos que lo aclamaban, los cuales lo despidieron, nuevamente y con el mismo entusiasmo, al grito de «¡Viva el Zar!».

Otro ejemplo de significante vacío lo constituye el «derecho a decidir» en los primeros años del Procés en Catalunya. El «derecho a decidir» logró una importante transversalidad en amplios sectores de la sociedad catalana, independentistas y no independentistas, comprometidos con buscar una salida democrática al conflicto. En esos primeros momentos, «derecho a decidir» y «democracia» coincidían, funcionando ambos como ideal político universalizado, dando cuerpo político a una demanda que había adquirido centralidad; en la profundización de la democracia radicaba la posibilidad de encontrar el punto de identificación capaz de aunar a una amplia mayoría de la sociedad catalana. En suma, el «derecho a decidir» logró tener un rol constitutivo, de condensación y cristalización, ser una expresión simbólica positiva para amplios sectores de la sociedad, que eran plurales y heterogéneos desde un punto de vista tanto sociológico como identitario.

Podríamos incluso decir que el «socialismo» también fue un mito, que operó en numerosas ocasiones como significante vacío. Los

trabajadores no se identificaban tanto con un programa concreto como con una creencia. No sabían a ciencia cierta cómo sería la sociedad comunista en caso de alcanzarla, pero aun así la deseaban. El vínculo con los valores radica en una fe en ellos: la bandera roja era la bandera de la gente popular.

Siguiendo a Slavoj Žižek, el punto nodal, el que constituye la unidad de una formación discursiva, no tiene ninguna identidad positiva propia, es sólo la objetivación de un vacío. La palabra que constituye el punto nodal, nudo de sentidos, no es, por así decir, la palabra más «rica», la que pueda condensar en ella la riqueza de sentido de un campo determinado, sino aquélla que, en el nivel del significante, constituye su identidad, logra unificar un determinado campo, «la palabra a la cual las "cosas" mismas se refieren para reconocerse a sí mismas en su unidad» (Žižek, 1992: 95-96). De este modo el nombre se convierte en el fundamento de la cosa.

Žižek pone dos ejemplos que ilustran la inversión de la fijación nodal: se refiere a un anuncio publicitario de la marca de tabaco Marlboro y sus alusiones a EE.UU., el eslogan dice: «una tierra de personas fuertes, honestas, de horizontes ilimitados». No es que Marlboro exprese la identidad estadounidense, sino que ésta se construye a través del reconocimiento de sí mismo como país Marlboro. Sin Marlboro, lo estadounidense sería un conjunto de características difusas que no se articularían en una totalidad significativa. El segundo ejemplo es un anuncio publicitario de Coca-Cola, cuyo eslogan dice «Coke, this is American». La frase no puede invertirse en «America, this is Coke», porque sólo en el rol de Coca-Cola como significante puro se cristaliza la identidad estadounidense.

En la relación equivalencial las demandas comparten el hecho de que todas ellas permanecen insatisfechas, pero no comparten nada positivo. Podríamos decir que existe una negatividad que es inherente al lazo equivalencial. En cualquier caso, la cristalización de la cadena equivalencial en una identidad popular no consiste en una operación conceptual que trata de hallar un rasgo común y compartido a todas las demandas sociales en su particularidad. Antes bien, se trata de una operación performativa que constituye la cadena como tal. Debe surgir algún tipo de discurso que sea capaz

de inscribir esas demandas. Ese discurso no es generado desde las demandas sociales, sino que es provisto desde fuera de ellas, un discurso en el cual pueden ser inscritas. La estructura discursiva es una práctica articulatoria que constituye y organiza las relaciones sociales. Pero ¿de dónde provendría ese discurso? ¿Cómo hacer para que estas demandas se unan en un todo equivalencial?

La forma de articulación, más allá de sus contenidos, produce efectos estructurantes que se manifiestan, principalmente, en el nivel de los modos de representación. La identidad popular tiene para Laclau una estructura esencialmente representativa. El pueblo sólo puede ser constituido en el terreno de las relaciones de representación. La construcción de un pueblo sería imposible sin el funcionamiento de los mecanismos de la representación. Ya hemos señalado que la identificación con un significante vacío es la condición para la creación de un pueblo. Pero si el significante vacío está en condiciones de operar como un punto de identificación es porque representa una cadena equivalencial. De lo contrario, no podría operar como tal.

Si aceptamos el marco teórico según el cual las identidades nunca son dadas de manera esencialista y siempre se producen a través de una construcción discursiva, entonces habremos de concluir que este proceso de construcción es un proceso de representación. Es a través de la representación que los sujetos políticos son creados, no existen previamente. La afirmación de una identidad política es interna, no externa al proceso de representación. La representación no es la representación de identidades ya existentes, sino la constitución de identidades. Las identidades son el resultado de procesos históricos contingentes de enunciación y articulación.

La representación constituye un proceso en dos sentidos: un movimiento desde el representado hacia el representante, y un movimiento correlativo del representante hacia el representado. De un lado, existe la voluntad de un grupo sectorial, y el representante ha de transmitir la voluntad de aquéllos a quienes representa; pero, de otro, el representante debe demostrar que es compatible con el interés de la comunidad como un todo. Señala Laclau que está en la naturaleza de la representación el hecho de que el representante no es un mero agente pasivo, trasladando fielmente la voluntad de los

representados, sino que ha de añadir algo más al interés que representa.

El doble movimiento que Laclau detecta en el proceso de representación está inscrito en gran medida en la emergencia de un pueblo: la representación de la cadena equivalencial por el significante vacío no es una representación puramente pasiva. El significante vacío es algo más que la imagen de una totalidad preexistente, es lo que constituye esa totalidad. El común denominador que expresa el símbolo popular no es un rasgo positivo compartido por todos los eslabones de la cadena. Si esto fuese así, entonces estaríamos inmersos en la mera lógica de la diferencia. Pero la política no consiste en la representación de intereses en la medida que la representación modifica la naturaleza de lo representado.

El momento homogeneizante del significante vacío, el establecimiento de algún tipo de unidad, es del todo necesario en tanto las demandas, consideradas en su propia individualidad, no anticipan el establecimiento de ninguna cadena equivalencial. Es ese momento homogeneizante del significante vacío el que constituye la cadena equivalencial y, al mismo tiempo, la representa. Es por ello que toda identidad popular tiene una estructura interna que es esencialmente representativa.

En esta estructura representativa se torna fundamental la figura del líder, que adquiere un papel relevante en la lógica populista. Existen dos explicaciones usuales sobre la emergencia del líder. Una primera, la de la sugestión, una categoría propia de los teóricos de la psicología de las masas de las primeras décadas del siglo XX; y, una segunda, la de la manipulación, si bien en directa relación con la primera. Laclau señala un problema fundamental a ambas explicaciones: aun dando por válidos los argumentos referentes a la sugestión y la manipulación, con ello sólo explicaríamos la intención subjetiva del líder, pero no podríamos dar cuenta de por qué tal manipulación es exitosa, esto es, no sabríamos nada acerca del tipo de relación que se produce.

Frente a estas dos explicaciones, Laclau prefiere preguntarse si no existe algo en el vínculo equivalencial que ya preanuncia aspectos claves de la función del liderazgo. Y es que la identidad popular, en

tanto funciona como una superficie de inscripción, no expresa de forma pasiva lo que está inscrito en ella, sino que, de hecho, constituye lo que expresan a través del proceso mismo de su expresión, es el momento decisivo en el establecimiento de esa unidad. Sólo podemos entender lo carismáticos que resultan determinados liderazgos si lo pensamos desde una dimensión iconográfica:

La función del líder es transformar representaciones conceptuales siempre defectivas en representaciones afectivas. Lo irrepresentable desde el punto de vista conceptual se torna representable desde el punto de vista personal. Si la totalidad reclama romper el campo social bajo la diferencia de amigos y enemigos, el líder es el objeto de amor. Una persona, una institución puede darnos apoyo en nuestra educación, en nuestra salud, en nuestra seguridad, pero sólo la persona amada nos lo da todo junto (Villacañas, 2015: 76).

La realidad propia del líder está vacía, su significado objetivo está vacío. En tanto su oferta, lo que el líder ofrece, está vacía, puede articular las demandas, establecer la unificación equivalencial. El líder es reducido a un nombre, lo único que cubre el vacío del líder es el nombre, eso que Laclau llama «la productividad social del nombre». Todo en el líder cabe, en tanto no es productor de demandas sociales, su función es representarlas. El líder es un significante que ya no depende de su significado.

Con frecuencia, los análisis de Laclau tratan de ser impugnados contraponiendo la «ideología» y la «retórica». Se dice que la ideología sería la corriente más profunda y propia de algún colectivo, y la retórica una suerte de parásito de la ideología, un mero adorno del lenguaje, incapaz de afectar a los contenidos transmitidos por éste. Así, la articulación de identidades colectivas en torno a símbolos populistas sería una expresión de irracionalidad, una muestra de la incapacidad de negociar racionalmente unos intereses bien definidos. Pero sucede que los mecanismos retóricos —Laclau se refiere a la metáfora, la metonimia, la catacresis y la sinécdoque— son instrumentos de una

racionalidad social ampliada.

Es por ello que la imprecisión y el vacío que caracterizan los símbolos populistas dependen del acto performativo que tal vacío ocasione. En la medida en que las operaciones retóricas logran constituir identidades populares amplias, carece de sentido desestimar esta operación como mera retórica. A Laclau le interesa atender a la determinación de las secuencias discursivas a través de las cuales una fuerza social lleva a cabo su acción política. Dicho en otros términos, la retórica es inherente a la lógica misma de la constitución de las identidades colectivas y de cualquier espacio político, emancipando los nombres de sus referencias conceptuales unívocas.

La retórica no es aquello que rodea y adorna el discurso, un segundo sentido derivado, sino un tipo de discurso en el que la literalidad del sentido es puesta en cuestión. Lo que hace retórico a un discurso es el hecho de decir algo que no podría haber sido dicho de manera literal. La retórica se refiere a la constitución primaria del sentido y es constitutiva de lo político, no algo que proviene desde afuera. El discurso no es aquello que se origina en un segundo momento a partir de una realidad primaria y objetiva. Si así fuese, entonces la realidad ya tendría un significado dado a priori y a nosotros tan sólo nos correspondería descubrirlo. Lo que Laclau señala es que el discurso tiene un rol constitutivo del significado de la realidad. En otras palabras, el significado de la realidad es discursivamente construido.

Es necesario que nos detengamos en la noción de discurso que maneja Laclau. Por discurso no entiende Laclau algo restringido al habla y a la escritura, sino un complejo de elementos en el cual las relaciones juegan un rol constitutivo. Su categoría de discurso no supone una distinción entre elementos lingüísticos y no lingüísticos de la vida social ni una distinción entre las ideas y sus condiciones materiales. Su concepto de discurso abarca todas las dimensiones de la vida social, no sólo las prácticas usuales de hablar, escribir y comunicar. El discurso se constituye como práctica, lo discursivo comprende tanto el plano lingüístico como el pragmático, esto es, una red de significación que articula elementos tanto lingüísticos como no lingüísticos. No se trata sólo de palabras e ideas, sino

también de prácticas que están conectadas con la lógica discursiva que las formula. Esto quiere decir que esos elementos no son preexistentes al complejo relacional, sino que se constituyen a través de él. Escriben Laclau y Mouffe:

por «discursivo» no me refiero a aquello relativo al «texto» estrictamente definido, sino a un conjunto de fenómenos en y mediante los cuales tiene lugar la producción social de significado, conjunto que constituye una sociedad como tal. Por lo tanto, lo discursivo no está siendo concebido como un nivel, ni siquiera como una dimensión, de lo social, sino más bien como coextensivo a lo social como tal. Esto significa que lo discursivo no constituye una superestructura […] o más precisamente, que toda práctica social se constituye como tal en tanto produce significado (Laclau y Mouffe, 2001: 102).

Toda la realidad está mediada simbólicamente, señala Laclau, por lo que todo orden social se basa en un discurso. La estructura discursiva tiene un carácter material y no mental. No es posible pensar en campos objetivos constituidos al margen de toda intervención discursiva. Laclau pone el «objeto terremoto» como ejemplo: que su especificidad como objeto se construya en términos de «fenómeno natural» o en términos de «expresión de la ira de Dios» dependerá, justamente, de la estructuración de un campo discursivo.

Para Laclau y Mouffe, la realidad siempre está mediada por sistemas simbólicos. Lo que intenta nombrar el término «discurso» es este plano de mediación simbólica. Laclau sostiene que no existen necesidades naturales, pues toda necesidad puesta en palabras está ya en el orden del lenguaje, es decir, en un mundo propiamente humano. Y la palabra, por plena que sea, no llega nunca a poder decirnos completamente. En el momento mismo que hablamos nos dividimos, subjetivamente, entre nuestro ser y aquello que intenta representarlo, entre lo que decimos desear y lo que deseamos. Laclau usa estas reflexiones para pensar la política desde el plano del discurso. Observa que toda identidad de clases y las fronteras

políticas son procesos de identificación, esto es, se construyen en el campo de la representación simbólica. La identidad no es un efecto de construcción estructural, una subjetividad totalmente pasiva, sino el resultado de procesos de identificación generados, justamente, por esa falta de identidad.

Con la categoría de discurso, Laclau logra demostrar la imposibilidad de toda objetividad de construirse de manera autosuficiente, de forma cerrada y plena. La noción de discurso le sirve para ahuyentar cualquier esencialismo político, en la medida en que el discurso lo presenta como la condición de posibilidad de cualquier práctica hegemónica, pues sólo es posible la operación hegemónica cuando no existe una identidad fijada previamente. Porque si tal fijación tuviese lugar, entonces sólo existirían relaciones de necesidad y no de contingencia. La lucha hegemónica, en cambio, es una lucha por articular los elementos flotantes dentro de una formación discursiva específica.

En Laclau, la sociedad está organizada materialmente por el lenguaje, que es la materialidad y la condición primera del vínculo social. Pero el lenguaje está construido de tal modo que si bien configura la realidad, en la medida en que no existe una realidad prediscursiva no puede nombrar la totalidad de la realidad. Laclau considera que en la estructura del lenguaje mismo está implícito el populismo, ya que siempre habrá antagonismos porque la estructura del lenguaje no puede cerrarse en una totalidad.

Si pensamos en algunas organizaciones, sindicatos y partidos de izquierdas, cuando se refieren a la clase obrera y la nombran como tal, como clase obrera, ese nombrar no tiene ninguna función performativa, sólo reconocen lo que ya son. En cambio, nombrar una serie de elementos heterogéneos, que también podría incluir clase obrera o, incluso, hacerlo a través del término «clase obrera», es un gesto diferente, pues se trataría de una operación hegemónica que constituye performativamente la unidad de esos elementos. La fusión de esos elementos heterogéneos en una sola entidad, aunque sea a través del término «clase obrera», es el resultado de la operación de nominación, rompiendo así el correlato conceptual entre aquello a lo que el nombre se refiere. Entonces, «clase obrera» ya no quiere decir «agente sectorial», el conjunto de los

trabajadores, de quienes no poseen los medios de producción, sino que se referiría a la construcción de un pueblo. Esta constitución del pueblo significa que hemos pasado del concepto al nombre. Es por ello que el momento de la nominación tiene un rol central y constitutivo, porque la unidad en torno al significante vacío no está asegurada por elementos apriorísticos. Por lo cual, la nominación es el momento clave en la constitución de un pueblo.

Cualquier identidad popular requiere ser condensada en torno a algunos significantes (pueden ser palabras, imágenes, personas, símbolos, etc.), el punto nodal de una identificación que se refiere a la cadena equivalencial como totalidad: «cuanto más extendida es la cadena, menos ligados van a estar estos significantes a sus demandas particulares originales. Es decir, la función de representar la "universalidad" relativa de la cadena va a prevalecer sobre la de expresar el reclamo particular» (Laclau, 2016: 202). Esto implica que el símbolo popular, entendido como denominador común, no es un rasgo positivo compartido en última instancia por todos los eslabones de la cadena. La identidad popular no está compuesta de partes, sino de una parte que funciona como el todo, del mismo modo que una plebs reivindica ser idéntica al populus.

# La hegemonía: la lógica general de la institución política de lo social

El marco teórico que adoptan Laclau y Mouffe nace desde una matriz gramsciana, siendo la hegemonía la categoría central. El intento de Gramsci de buscar otros puntos de partida diferentes a los del marxismo ortodoxo está en el origen de las reflexiones de Laclau y Mouffe. También ha sido una fuente principal el postestructuralismo y, más en concreto, la deconstrucción y la teoría de Lacan, decisivo en la formulación que proponen de hegemonía. Desde el punto de vista de la deconstrucción, la noción de «indecibilidad» es fundamental, en tanto la hegemonía es una teoría sobre la decisión adoptada en un terreno indecidible. De lo contrario, si asumiéramos una posición determinista estructural, y la objetividad social determinase toda disposición estructural existente, no serían posibles las rearticulaciones hegemónicas. Es condición necesaria de la hegemonía esta dimensión de la indecibilidad estructural. Laclau se decanta por la deconstrucción porque está convencido,

de que algunas de las rígidas oposiciones que han dominado la teoría social y política durante largo tiempo son simplemente el resultado de haber elegido un extremo de la oposición y haber presentado el otro como su estricta antítesis. Nosotros hemos afirmado, por el contrario, que en la mayoría de los casos los dos extremos opuestos, lejos de rechazarse mutuamente, se contaminan entre sí, de modo que sólo concentrándonos en sus propios procesos de subversión mutua podremos establecer nuevos juegos de lenguaje que tengan en cuenta las posibilidades históricas que esos aparentes callejones sin salida han abierto para la teoría y la práctica democrática (Laclau, 2002: 386).

De la teoría de Lacan es crucial la categoría, como ya hemos señalado, de point de capiton [punto nodal], el modo en que un elemento concreto asume una función de estructuración universal en el interior de un campo discursivo particular. Si, como decíamos, el discurso es una red de significación, entonces el significado sólo puede ser creado en torno a significantes centrales, el punto nodal:

Cualquier discurso se constituye como un intento por dominar el campo de la discursividad, por detener el flujo de las diferencias, por construir un centro. Denominaremos a los puntos discursivos privilegiados de esta fijación parcial puntos nodales. (Lacan ha insistido en estas fijaciones parciales mediante su concepción de points de capiton, es decir, de ciertos significantes privilegiados que fijan el sentido de una cadena significante) (Laclau y Mouffe, 2001: 112).

Existen tres importantes momentos del desarrollo del concepto de hegemonía en la obra de Laclau: el modelo gramsicano/ althusseriano que se corresponde con sus primeros escritos; la concepción postestructuralista que aborda en Historia y estrategia socialista junto a Mouffe; y la variante más lacaniana de sus últimos escritos en el que desarrolla la teoría de los «significantes vacíos». A lo largo del libro hemos ido haciendo mención a estos tres grandes momentos sin seguir el desarrollo cronológico de la obra de Laclau.

Por hegemonía entienden la lógica general de la institución política de lo social. La hegemonía es para Laclau y Mouffe la operación por la que una particularidad asume una significación universal inconmensurable consigo misma, una cierta particularidad que asume el rol de una universalidad imposible. Esta función de universalidad hegemónica no es para siempre, sino que es reversible en todo momento. Es un planteamiento que está atravesado por los debates sobre la relación entre universalismo y particularismo. El todo siempre va a ser encarnado por una parte. Como esa universalidad es un objeto imposible, «la identidad hegemónica

pasa a ser algo del orden del significante vacío, transformando a su propia particularidad en el cuerpo que encarna una totalidad inalcanzable» (Laclau, 2006: 106). Es decir, en toda relación hegemónica una diferencia particular asume la representación de una totalidad que la excede. La figura de la retórica clásica fundamental en toda operación hegemónica es la sinécdoque (la parte que representa al todo). No se trata sólo de un recurso retórico más, junto a otros, sino que posee una función ontológica diferente. La sociedad es un objeto imposible en la medida que continúa siendo algo que está presente en su misma ausencia:

Así, el problema de la totalidad social se presenta en nuevos términos: la «totalidad» no establece los límites de «lo social» transformándolo en un objeto determinado (es decir, en la «sociedad»). En cambio, lo social siempre excede los límites de los intentos de constitución de la sociedad. Al mismo tiempo, sin embargo, no desaparece: si la sutura que intenta es en última instancia imposible, no obstante es posible proceder a la fijación relativa de lo social mediante la institución de puntos nodales (Laclau, 1990: 91).

La hegemonía no se construye desde un rechazo puro, no se trata de una exterioridad total. Acepta el orden hegemónico existente y busca rearticularlo dándole un sentido de contestación. Así, la hegemonía siempre tiene un pie en el sentido común existente y otro pie en la posibilidad de cambio. Es lo que Gramsci llamaba la «guerra de posición», una estrategia que es siempre de desarticulación y de rearticulación. No se trata de un choque frontal sino de una guerra de trincheras. Es por eso que todo orden es hegemónico, esto es, construido a través de una articulación de relaciones de poder, el producto de una serie de prácticas. Y, en tanto hegemónico, todo orden excluye otras configuraciones posibles de poder que siempre pueden ser reactivadas a través de una lucha contrahegemónica. Laclau asume que todo orden hegemónico es contingente.

En este sentido, la relación hegemónica no es el resultado de una

decisión contractual, como el Leviatán de Hobbes, porque el vínculo hegemónico transforma la identidad de los sujetos hegemónicos. A pesar de que Laclau y Hobbes tienen tesis comunes, como la de que el poder se genera mediante la representación, Laclau no serializa lo plural, mantiene siempre abiertas sus diferencias, su multiplicidad, sometiéndolas a una lógica de equivalencia y no de identidad. Igualmente, se distancia de la concepción de universalidad de J. Habermas, para quien universalidad tiene un contenido propio, al margen de cualquier articulación hegemónica. Y, por último, es un planteamiento que se distancia del particularismo en estado puro de Lyotard, cuya concepción de la sociedad se basa en la idea de una pluralidad de juegos de lenguaje inconmensurables entre sí, lo cual imposibilita cualquier rearticulación política.

En este sentido, Laclau es continuador de la ruptura epistemológica que introduce Gramsci dentro de la tradición marxista. El enfoque hegemónico gramsciano rompe con la lógica esencialista de acceso a una totalidad sistemáticamente cerrada —la determinación, en última instancia, por la economía—. Tanto Gramsci como Laclau asumen, por el contrario, que el único horizonte posible a totalizar está dado por una parcialidad —lo que llaman «la fuerza hegemónica»— que asume la representación de una totalidad mítica. Para Gramsci, que una fuerza social se convierta en la representación hegemónica de la sociedad como un todo es fruto de una lucha contingente. Pero una vez que esa fuerza social particular se convierte en hegemónica, permanece como tal por todo un período histórico.

Esta operación hegemónica rompe también con las concepciones tanto hegeliana como marxista del Estado y la articulación que ambas proponen entre lo universal y lo particular. En el caso de Friedrich Hegel, el Estado es la forma por antonomasia de universalidad, mientras que la sociedad civil queda relegada a la esfera de la particularidad pura. Pero la relación hegemónica gramsciana no está necesariamente ligada al espacio público, como sí lo está la «clase universal» hegeliana, pues las rearticulaciones hegemónicas tienen su inicio a nivel de la sociedad civil.

Por su parte, Karl Marx propone una situación inversa: el Estado es siempre un instrumento de la clase dominante de los capitalistas, o

sea, particular, y el proletariado constituye la «clase universal». Tampoco la relación hegemónica gramsciana puede ser explicada en estos términos, pues no resulta de una reconciliación humana final que conduce al fin del Estado y el fin de la política, porque el vínculo hegemónico es constitutivamente político. La lógica de la hegemonía se distancia del racionalismo del marxismo clásico, que presentaba a la historia y la sociedad constituida en torno a leyes. Antes bien, la hegemonía es presentada como una operación suplementaria y contingente.

En ambos casos, en Hegel y en Marx, la universalidad y la particularidad se excluyen mutuamente. De ahí la importancia de la ruptura introducida por Gramsci, de la que Laclau es deudor: la articulación de la universalidad y la particularidad se torna posible. Hay una particularidad, la plebs, que se reivindica el único populus legítimo. Mientras que el populus, constituido hegemónicamente, sólo puede existir encarnado en una plebs. Esta operación está en la base del «pueblo» del populismo. Y es que «no hay populismo posible sin una investidura efectiva en un objeto parcial» (Laclau, 2016: 149).

Tanto en el sistema marxista como en el hegeliano, todas las contradicciones son dialécticas. La lucha de clases, la contradicción entre quienes ostentan los medios de producción (los capitalistas) y quienes no los poseen (los obreros) son representados dentro de un espacio simbólico, como un terreno suturado, sin falta, cerrado, sin exterior. Tanto Hegel como Marx han pensado en una clase universal y en un sujeto histórico —para Hegel, el Estado; para Marx, el proletariado— que permitiría superar las contradicciones y conseguir una sociedad reconciliada. Laclau critica ese intento de construir la totalidad social, la sociedad, que está en la base de la eliminación de la heterogeneidad y la contingencia.

A la relación dialéctica, propia tanto del sistema hegeliano como del marxista, Laclau opone la contradicción antagónica entre heterogéneos, la negación de la existencia de un fundamento o matriz. Para Laclau, si asumimos la universalidad del sujeto revolucionario, acabamos con el antagonismo y, por tanto, supone el fin de lo político.

Lo que hace Laclau es volver a incorporar la problemática de la

universalidad en la filosofía política reformulando la relación entre universalismo y particularismo. Tal reformulación no pasa por decantarse a favor de uno u otro. Laclau va a criticar la concepción moderna de lo universal porque tal perspectiva ha malinterpretado el lugar particularista desde el que lo universal sólo puede ser enunciado. Y critica la perspectiva particularista en la medida que rechaza lo universal y sólo se sustenta en la defensa de lo particular. Así, lo universal es inseparable de lo particular, pues los particularismos, aunque irreductibles, son inconmensurables; lo universal y lo particular se vuelven impuros por la irreductible presencia del otro.

La operación de Laclau consiste en invertir el estatus que está vaciado de todo contenido concreto, convirtiendo lo universal en el nombre del fundamento imposible de lo social. Es por ello que la relación entre lo universal y lo particular está vinculada a la constitución de las identidades del sujeto y de la comunidad. El concepto de hegemonía ha de ser entendido, justamente, como la relación entre las dimensiones de lo universal y lo particular.

Así pues, la hegemonía, entendida como la lógica de constitución de lo social a partir de la recomposición de fragmentos sociales, se da en un nivel distinto del postulado por la tradición marxista. La hegemonía no está ligada a ninguna «ley necesaria de la historia», pues tiene como punto de partida una crítica de toda perspectiva esencialista acerca de la constitución de las identidades colectivas. Es éste, justamente, el punto de encuentro entre Gramsci y Laclau.

Sin embargo, en Hegemonía y estrategia socialista, Laclau y Mouffe, habían matizado esta ruptura con el esencialismo de Gramsci. Y ello porque para el pensador italiano la esencia última de la instancia articuladora es lo que denomina «una clase fundamental de la sociedad». Observaron una ambivalencia permanente en la obra de Gramsci, su tendencia a regresar a la concepción ontológica de la identidad de clase. A diferencia de Laclau y Mouffe, la identidad de esa clase no la considera Gramsci como el resultado de prácticas articulatorias. Es lo que Laclau denomina «el último resabio de esencialismo en Gramsci» (Laclau, 2016: 160). Laclau trata de extender y radicalizar la noción de hegemonía en Gramsci, librarla de los límites propios del análisis de clase de corte marxista.

Hay obstáculos epistemológicos, que van desde Lenin a Gramsci, que impiden entender el potencial teórico y político radical del concepto de hegemonía. Ese potencial sólo es plenamente visible en la medida en que aceptemos el carácter abierto y no suturado de lo social. Gramsci es para Laclau un momento en esa transición hacia la deconstrucción del paradigma político esencialista del marxismo clásico. Que la articulación hegemónica en Gramsci tenga lugar en torno a una clase social fundamental ha de ser repensado a la luz de las transformaciones que han tenido lugar en las sociedades postindustriales. En nuestras sociedades, no es posible pensar una clase social que presuponga la unidad de las posiciones de sujeto de los diversos agentes, porque esa unidad es siempre fragmentada, precaria y sometida a un proceso constante de rearticulación hegemónica. El surgimiento y creación de identidades colectivas no se describen en términos de división de clases. La construcción gramsciana no logra superar de manera plena el dualismo del marxismo clásico, pues para Gramsci siempre tiene que haber un único principio aglutinante en cada formación hegemónica, y este principio sólo lo puede constituir una clase fundamental. La hegemonía de la clase tiene, en última instancia, un fundamento ontológico. Aunque Gramsci acepta la complejidad social como condición misma de la lucha política, sentando las bases para una práctica democrática de la política compatible con una pluralidad de sujetos históricos, la práctica hegemónica no es el resultado de luchas contingentes. Hay un punto de esencialismo que pervive en el pensamiento gramsciano del que Laclau se distancia.

La priorización del momento político en la estructuración de la sociedad es quizás el aspecto esencial del enfoque de Laclau y Mouffe. La hegemonía surge a partir de prácticas articulatorias, esto es, un campo en el que los elementos no han cristalizado en un momento, porque requiere un campo incompleto y abierto de lo social. El concepto de hegemonía implica un campo teórico dominado por la categoría de articulación, en cuanto necesita de alguna forma de presencia separada de los elementos que la práctica articula, reconducir los fragmentos a una nueva forma de unidad.

La identidad es el resultado de una articulación discursiva, es el intento de construir discursivamente el «bloque histórico»: «lo social

es articulación en tanto la "sociedad" es imposible» (Laclau, 2001: 114). En Hegemonía y estrategia socialista, Laclau y Mouffe definen «articulación» como «toda práctica que establezca una relación entre elementos, de modo que la identidad de estos últimos es modificada como resultado de la práctica articuladora. El discurso es esa totalidad estructurada que resulta de la práctica articuladora» (Laclau y Mouffe, 2001: 105).

La equivalencia es hegemónica en la medida en que no se limita a establecer una alianza entre intereses ya dados, sino que modifica la identidad misma de los elementos que intervienen en dicha alianza. Al partir de la categoría de articulación, renuncian a concebir la sociedad como totalidad fundante de los procesos parciales que se dan en ella. La apertura de lo social es el fundamento constitutivo de la hegemonía. Lo social es fruto de una articulación en la medida en que la sociedad es imposible:

Si la hegemonía es un tipo de relación política y no un concepto topográfico, está claro que tampoco puede ser concebida como una irradiación de efectos a partir de un punto privilegiado. Podríamos decir, en tal sentido, que la hegemonía es esencialmente metonímica: sus efectos surgen siempre a partir de un exceso de sentido resultante de una operación de desplazamiento (Laclau, 2016: 241).

La categoría de sujeto la utilizan siempre en el sentido de «posiciones de sujeto» en el interior de una estructura discursiva, rechazando la noción de sujeto como totalidad originaria y fundante. Esto quiere decir que los sujetos no pueden ser el origen de las relaciones sociales. Si toda posición de sujeto es una posición discursiva, entonces participa siempre del carácter abierto de todo discurso, lo que no permite fijar totalmente estas posiciones en un sistema cerrado. No es posible establecer la especificidad de la categoría de sujeto.

Ahora bien, ¿quién es el sujeto articulante? Para el marxismo el núcleo de una fuerza hegemónica lo constituye una clase social

fundamental —también para Gramsci, como hemos visto. Para Laclau, en cambio, el sujeto hegemónico, que es el sujeto de la práctica articulatoria, ha de ser parcialmente externo a lo que articula, pues en caso contrario no sería posible articulación alguna. Ningún actor social puede reclamarse para sí una posición privilegiada en la sociedad, la prioridad ontológica que el marxismo había otorgado a la clase se pierde.

La hegemonía, además del momento articulatorio, debe verificarse a través del enfrentamiento con prácticas articulatorias antagónicas, esto es, la hegemonía supone fenómenos de equivalencia y efectos de frontera. La práctica hegemónica ha de ser definida a partir de la presencia de elementos flotantes y su articulación frente a campos opuestos. La equivalencia y las fronteras son condiciones necesarias para poder hablar de hegemonía en sentido estricto. La izquierda clásica, en cambio, entiende la hegemonía en términos de imposición de la ideología dominante. Pero la hegemonía implica articulación de una pluralidad, no un simple despliegue de una esencia, ni de la potencia de una sola clase. La hegemonía no puede ya tener como sujeto una clase o una de sus expresiones organizativas, sino un polo de articulación más abierto, despegado de una esencia fija.

La hegemonía se constituye, pues, según Laclau y Mouffe, mediante la sobredeterminación de un significante disponible —un partido, una persona, una palabra, una imagen, una idea, cualquier elemento que cumpla las condiciones formales de un significante— por una serie de demandas que este significante hace equivalentes:

Ninguna lógica hegemónica puede dar cuenta de la totalidad de lo social y constituir su centro, ya que en tal caso se habría producido una nueva sutura y el concepto mismo de hegemonía se habría autoeliminado. La apertura de lo social es, por consiguiente, la precondición de toda práctica hegemónica (Laclau y Mouffe, 2001: 241).

Lo hegemónico no pierde nunca la condición de significante, su

disponibilidad para lo plural, no se cierra nunca. La hegemonía crea un orden nuevo que no responde al despliegue lógico o causal de ninguna esencia preexistente. Es la hegemonía la que define en qué se constituye una relación política.

El pasaje de una formación hegemónica a otra, de una configuración popular a otra diferente, siempre va a involucrar una ruptura radical, una creatio ex nihilo. Esto no significa que todos los elementos de una configuración emergente tengan que ser completamente nuevos, sino que el punto de articulación, el objeto parcial alrededor del cual la formación hegemónica se reconstituye como una nueva totalidad, no adquiere su rol central de ninguna lógica que haya operado en la situación precedente (Laclau, 2016: 283).

Laclau rechaza el plano ontológico que designa la hegemonía como centro de lo social y su esencia a través de la búsqueda de la clase o del sector dominante que constituye el centro de una formación hegemónica: «la hegemonía es un tipo de relación política; una forma, si se quiere, de la política, pero no una ubicación determinable en una topografía de lo social. En una formación social dada puede haber una variedad de puntos nodales hegemónicos» (Laclau y Mouffe, 2001: 183). Hay una renuncia, pues, al cierre último de lo social. Para Laclau, la idea de un centro de lo social carece de sentido, pues la pluralidad es una característica de lo social.

Y esta pluralidad es el punto de partida de su análisis. La autonomía no es lo contrapuesto de la hegemonía, sino un momento interno de una operación hegemónica mayor. En este punto, Laclau se refiere a los movimientos sociales, a cómo la identidad de esos sujetos no puede plantearse sólo en términos de autonomía, sino que sus identidades dependen de ciertas condiciones sociales y políticas, cuya autonomía sólo puede ser defendida, y expandirse, en términos de lucha hegemónica más amplia y vasta:

los sujetos políticos feministas o ecologistas, por ejemplo, son hasta cierto punto (como toda otra identidad social) significantes flotantes, y pensar que están garantizados de una vez por todas, que el terreno que ha constituido las condiciones discursivas de su surgimiento no puede ser subvertido, es una ilusión peligrosa. La cuestión de una hegemonía que supondría una amenaza para la autonomía de ciertos movimientos es, por lo tanto, un problema mal planteado. En rigor, esta incompatibilidad sólo existiría si los movimientos sociales fueran mónadas desconectadas entre sí. Pero si los movimientos no adquieren su identidad de una vez por todas, no pueden obviar lo que pasa en su exterior (Laclau y Mouffe, 2001: 185).

Son muchos los autores que señalaron la existencia de nuevos movimientos sociales y las consecuencias que ello comportaba para los proyectos emancipatorios. La especificidad de los análisis de Laclau y Mouffe radica en haber apuntado hacia la necesidad de una articulación común de esos movimientos sin que a ninguno de ellos le fuese otorgado un privilegio ontológico, al modo que sí le fue asignado a la «clase».

No sería posible una práctica hegemónica desde el puro pluralismo o desde una difusión total del poder en el seno de lo social. La hegemonía es, antes bien, un tipo de relación política, no es posible llegar a una teoría de lo social absolutizando conceptos tales como centro, poder o autonomía. La condición de toda sutura hegemónica es el no-cierre constitutivo de todo sistema de significación política.

# La hegemonía: ¿una salida al emplazamiento subjetivo neoliberal?

Jorge Alemán (2016) es un autor que ha puesto su atención en pensar el vínculo entre el populismo y el neoliberalismo. Para Alemán el neoliberalismo es la racionalidad que organiza el mundo. En un sentido, acepta el marco foucaultiano según el cual nuestra existencia es un capital humano. Las transformaciones de la forma-Estado que acompañan el nacimiento de una nueva racionalidad, el neoliberalismo, es analizada por Foucault como un nuevo modo de gubernamentalidad en el que las personas se rigen y gobiernan a sí mismas. Foucault resume en el concepto de «movilización» el compromiso y la activación de la subjetividad por las técnicas de gestión empresarial y el gobierno social. No es necesario que cada individuo cree su pequeña empresa individual para ser «empresario de sí mismo», basta con comportarse como si lo fuera, adoptar su lógica, sus actitudes, su manera de relacionarse con el mundo, consigo mismo y con los otros. El individuo, entendido como empresario de sí mismo, es la culminación del capital como máquina de subjetivación. En el texto de Foucault del año 1979, Nacimiento de la biopolítica, aparece plasmada una nueva concepción de lo social y de la fuerza de trabajo. Muestra en este seminario los procesos que han consolidado la privatización de lo social y el surgimiento del hombre «empresario de sí mismo»: «es el hombre empresario de sí mismo, siendo él su propio capital, siendo para él mismo su propio productor y siendo para él mismo la fuente de sus ingresos» (Foucault, 2009: 265).

Sin embargo, Alemán sortea parte de la respuesta foucaultiana en la medida que considera que Foucault confunde subjetividad con sujeto; el pensador francés considera que el sujeto es la

subjetividad, un producto histórico generado por las relaciones de saber y poder. Alemán, por su parte, sostiene que la estructura constitutiva misma del sujeto nunca puede ser capturada de manera plena por ningún orden político-histórico. Asume que el neoliberalismo ha producido una determinada antropología, que genera subjetividades. Pero si bien el neoliberalismo genera y modela subjetividades, el «empresario de sí mismo» es una figura histórica. El neoliberalismo no crea, pues, sujetos, porque para Alemán el sujeto es estructural y ontológico.

Desde esta comprensión de lo neoliberal, Alemán señala la potencia inherentemente emancipadora de la noción de hegemonía, por lo que el populismo sería una salida al emplazamiento subjetivo neoliberal. Alemán sostiene que la hegemonía, en su articulación lógica, exige la heterogeneidad como punto de partida, la diferencia, es una representación siempre fallida. A diferencia de la homogeneización propia de la racionalidad neoliberal, la articulación política de la hegemonía sólo se instituye a partir de la diferencia irreductible de las demandas no satisfechas por las instituciones y donde la heterogeneidad de las mismas no es eliminable. Las equivalencias de las demandas no vuelven nunca homogéneo el espacio de la hegemonía.

Esta concepción de la hegemonía de Alemán, que le permite sostener que el populismo es una salida al emplazamiento subjetivo neoliberal, es simétrica a la de Ernesto Laclau (si bien Laclau no la pensó como un concepto con el que contraponer, de manera específica, a la racionalidad neoliberal). Pero, en efecto, para Laclau, cuanto más extendida sea la cadena equivalencial que supera el particularismo de las demandas, más mixta será la naturaleza de los vínculos que entran en su composición. Como analizamos al inicio, la equivalencia no trata de eliminar las diferencias, sino que la diferencia continúa operando dentro de ella. La particularidad de la demanda no puede desaparecer, porque entonces no habría fundamento para la equivalencia. O sea, la diferencia continúa operando dentro de la equivalencia en dos sentidos, tanto como su fundamento como en una constante relación de tensión con ella, tensión/negociación entre universalidad y particularidad.

Se entiende, entonces, por qué para Laclau, y para Alemán, la identidad no es una esencia sino una diferencia. Desde la perspectiva populista no existe tal espacio homogéneo (que Alemán atribuye al neoliberalismo), pues en el interior de la comunidad siempre habita lo heterogéneo y el disenso. Laclau no serializa lo plural, mantiene siempre abiertas sus diferencias, su multiplicidad, sometiéndolas a una lógica de equivalencia y no de identidad. La equivalencia es hegemónica en la medida en que no se limita a establecer una alianza entre intereses ya dados, sino que modifica la identidad misma de los elementos que intervienen en dicha alianza.

Por eso para Alemán el pueblo del populismo cuestiona la subjetividad neoliberal, porque frente al goce solipsista neoliberal, la razón populista propone la construcción de un pueblo, construir una causa común. El populismo sería un freno al goce ilimitado del capitalismo neoliberal. Si el pueblo en Laclau no es un dato de la estructura social, una facticidad dada, sino una categoría política; si pueblo no se refiere a un grupo constituido, sino a un acto de institución que crea un nuevo actor; si pueblo no constituye una expresión ideológica, sino una relación real entre agentes sociales, entonces Alemán consideraría que el pueblo escapa a toda métrica neoliberal. El pueblo sería el único sujeto que puede empujar hacia una política radical en la medida que escapa al emplazamiento subjetivo del neoliberalismo.

Si el discurso neoliberal tiene la pretensión de dominar el todo, el pueblo, por su parte, es la figura que expresa la imposibilidad de la plenitud de dicha pretensión. Tal es el planteamiento de Laclau: el pueblo se constituye alrededor de la imposibilidad de la sociedad. Por ello, el pueblo cuestiona lo que se ha determinado como lo importante, lo visible, lo existente, o sea, rompe el establecimiento de jerarquías que impone la subjetividad neoliberal en tanto el pueblo se crea como figura política que no deriva lógicamente de ninguna premisa anterior.

En una línea similar a la de Alemán, Paula Biglieri (2019) sostiene que el populismo no es sólo el reverso negativo del neoliberalismo, sino también su exceso, porque el pueblo lleva inscrito en su propia forma la igualdad, es constitutivamente igualitario. El populismo rompe la desigualdad que implica la competencia entre capitales

humanos. En la medida que el pueblo del populismo adquiere la forma de un colectivo, desborda los límites de las responsabilidades individuales, de la figura subjetiva del «empresario de sí» en la que nos captura la racionalidad neoliberal. El pueblo del populismo hace «causa común»: «en los tiempos que corren establece una frontera con la lógica individualista que domina la especulación financiera y el consumo ilimitado, el pueblo es una forma que interrumpe el goce solipsista que propone e impone el capitalismo neoliberal» (Biglieri, 2019: 214-215).

También señala, como Alemán, que el pueblo del populismo no anula las particularidades: «Frente a la pretensión neoliberal que busca obturar toda posible emergencia del sujeto, el populismo bajo la figura del pueblo lo encarna y soporta la diferencia» (Biglieri, 2019: 215). Frente a la pretensión neoliberal de eliminar la política y reducirla a intercambios institucionales regidos por la lógica del homo economicus, el pueblo desborda las instituciones y lo instituido.

El planteamiento de Alemán, como el de Biglieri, niega así la posibilidad de pensar el populismo de Laclau en un sentido reaccionario. Pero, ¿es la irrupción del populismo hoy el resultado de la globalización neoliberal que erosiona el tejido social y atomiza a los individuos, tratando de producir identificaciones afectivas para construir un sujeto popular que reactive una radicalización democrática? ¿Es fiel esa lectura al planteamiento laclausiano? Consideramos que si bien la concepción de la hegemonía puede ser contrapuesta a la racionalidad neoliberal en los términos que Alemán lo propone, tal análisis no puede soslayar la diferencia entre la dimensión óntica y ontológica del populismo en Laclau.

El concepto de populismo que elabora y propone Laclau (2016) es estrictamente formal, ya que todos los rasgos que lo definen están relacionados de manera exclusiva con un modo de articulación específico, más allá de los contenidos concretos que se articulan. El populismo es una forma de construir lo político, no un contenido, no está ligado a contenidos ideológicos específicos o a prácticas de grupos particulares. Se trata de un modo de articulación de demandas que pueden ser de diversa naturaleza, una práctica de construcción de identidades que pueden tener sentidos ideológicos

muy diferentes. Aquí resulta fundamental la diferencia que establece Laclau entre lo ontológico y lo óntico. El populismo es una categoría ontológica y no óntica, esto es, su significado no lo encontramos en los contenidos políticos o ideológicos que describirían las prácticas de un grupo específico, sino en un determinado modo de articulación de esos contenidos políticos o ideológicos.

Es por ello que existen lo que se conoce como «populismos de izquierdas» y «populismos de derechas», posibilidad que los planteamientos de Alemán y Biglieri rechazan. Si bien el populismo de izquierdas y de derechas difieren en sus contenidos ideológicos, ambos comparten una misma manera de hacer política que consiste en la distinción pueblo/élites y en la impugnación de esas élites por negar los valores de lo popular. Este esquema formal admite ser llenado con contenidos muy diferentes: por pueblo podemos entender, por ejemplo, una ciudadanía democrática que se alza frente al fascismo, los miembros autóctonos nacionales de una comunidad contra los inmigrantes o los trabajadores frente a la burguesía. En sentido estricto, para Laclau no existe movimiento político completamente exento de populismo, porque, de algún modo, todos los movimientos políticos se mueven en el esquema pueblo/élites, interpelan al pueblo contra un enemigo a través de la construcción de una frontera en el interior de la comunidad. Cualquiera que hace política define a un pueblo, tal operación no es patrimonio exclusivo del populismo.

Si tuviésemos que señalar una diferencia fundamental entre los llamados «populismos de izquierda» y «populismos de derecha» podríamos decir que mientras el primero amplía el demos legítimo definiéndolo a partir de lo que ese demos hace desde el punto de vista de los derechos, valores, condiciones materiales, etc.; el segundo lo estrecha en tanto define al demos por lo que es, o sea, define previamente de manera esencialista lo que ese demos es por razones éticas, religiosas, de procedencia, etc. Pero tal diferenciación no está presente propiamente, ni de manera explícita, en la obra de Laclau. Así pues, a diferencia de Alemán y Biglieri, considero que el populismo no tiene una dimensión intrínsecamente emancipadora.

# El republicanismo cívico y el republicanismo plebeyo: institucionalidades opuestas a lo neoliberal

José Luis Villacañas, en su libro Populismo, advierte que el populismo tiene una relación de continuidad con el neoliberalismo. Su tesis la formula así: «el populismo es una respuesta a las propias dimensiones problemáticas que la modernidad encierra y a la crisis social que inevitablemente genera bajo su forma presente de globalización neoliberal» (Villacañas, 2015: 38). Se trata de una «alianza inesperada», de una relación de confluencia, de simbiosis y no de oposición.

Villacañas señala esta simbiosis en la relación afectiva que comporta el proceso de identificación del pueblo con el líder populista, pues la identificación será tanto más plena cuanto más primaria es la subjetividad, dado que la formación psíquica de los individuos es de naturaleza narcisista y ello facilita que se identifiquen con el líder. Para él, el neoliberalismo fomenta el desarrollo de subjetividades narcisistas, lo que le sirve al populismo como materia prima.

Lo propio de la sociedad neoliberal es la subordinación de cualquier instancia social a la lógica del mercado, produciendo así una subjetividad consumista que busca identificar sus deseos, siendo el narcisismo el rasgo psicológico fundamental. Éste es el tipo de personalidad que posibilita la relación afectiva entre el pueblo y el líder. En otros términos, el neoliberalismo promueve una subjetividad que el populismo necesita para sus propias condiciones

de existencia. El populismo interpela el «tipo antropológico» propiamente neoliberal, a esa subjetividad narcisista que es un efecto de la racionalidad neoliberal (Villacañas, 2015: 106). Desarrolla así un diagnóstico cultural, una reflexión sobre la deflación subjetiva que promueve el neoliberalismo.

El neoliberalismo, en la medida que produce homos economicus cuyo rasgo de vida es el cálculo individual, «es una fábrica de seres humanos que anhelan vínculos afectivos» (Villacañas, 2015: 105). Cuanto más avance el neoliberalismo como régimen social, más posibilidades para el populismo. Villacañas remite al análisis freudiano de la psicología de las masas. Pero también creo que la relación afectiva en la que inscribe la relación del pueblo con el líder podría ser pensada desde los análisis de Adorno (2005), para quien el líder cumple una función exógena: en la medida que los individuos fracasan en la construcción de un «yo ideal», los individuos quedan heridos en su narcisismo, reclamando para su frustración un sentido narcisista.

Si para Jorge Alemán, como vimos, el neoliberalismo destruye vínculos comunitarios y es contrario a la constitución de identidades sociales, entonces la movilización de los afectos a los que apela el populismo para la construcción del pueblo es un proyecto profundamente emancipatorio. La lectura de Villacañas es diametralmente opuesta: se movilizan los afectos para el narcisismo.

Considero que Villacañas acierta al señalar la dimensión y relación afectiva que media entre el pueblo y el líder. Sin embargo, a diferencia de su planteamiento, creo que el «tipo antropológico» que genera la racionalidad neoliberal no constituye la materia prima psicosocial para establecer el vínculo pueblo/élites, sino que, por el contrario, genera las condiciones y las tonalidades emotivas que tornan imposible la relación duradera y estable entre el pueblo y el líder.

Si la dimensión afectiva que hay entre el pueblo y el líder posibilita la cristalización y consolidación de una identidad popular, con voluntad de permanencia, entonces habríamos de prestar atención al modo en que en la racionalidad neoliberal se diluyen los vínculos entre las acciones individuales y los proyectos colectivos. ¿No sería, entonces, el populismo, una lógica contraria, desde el punto de vista

de los afectos, a la racionalidad neoliberal? ¿Por qué la desintegración social y la descomposición de nuestras instituciones más que constituir, como apunta Villacañas, la materia psicosocial del sujeto narcisista, no supone un límite a la posibilidad de permanencia de una identidad en torno al líder populista?

¿Cómo pensar una relación de solidez si la fase actual de la historia de la modernidad está caracterizada, en el decir de Bauman (2018), desde el término fluidez? El mundo se ha convertido en una estructura de oportunidad, de posibilidades infinitas para el crecimiento de mi capital humano individual, por lo que ninguna posibilidad debería petrificarse ni hacerse eterna. La racionalidad neoliberal está inscrita en la fragilidad de los vínculos humanos, ávidos de novedad, de falta de compromiso. ¿No son los afectos de la sociedad de masas fordista, y no los afectos movilizados en la racionalidad neoliberal, los que podrían garantizar la permanencia del líder? ¿Son posibles hoy, en las sociedades posfordistas, tales identidades sólidas y estables?

En un segundo momento de su reflexión, Villacañas sostiene que el republicanismo sería la respuesta a los retos tanto del neoliberalismo como del populismo, como una forma diferenciada del populismo para crear un entramado institucional. El republicanismo sería la manera de hacer frente al narcisismo recuperando una política con contenido institucional. Sólo el republicanismo puede contener esta dinámica: «el verdadero pensamiento alternativo tanto frente al nacionalismo propio de la democracia liberal identitaria como del nuevo pueblo soberano del populismo, es el republicanismo. Populismo es democracia (puede que incluso liberal) sin republicanismo» (Villacañas, 2015: 109-110).

Si las instituciones parcelan las demandas, si el pueblo del populismo ha de mantener las condiciones de posibilidad de las que brotó, si el momento de reconstrucción del pueblo ha de ser «en buena medida indefinido» (Laclau, 2005: 238), entonces, se pregunta Villacañas: «¿sobre qué se va a sostener entonces la acción popular? ¿Y sobre qué instancia va a pivotar la reconstrucción del pueblo?» (Villacañas, 2015: 88).

La propuesta republicana nace en Villacañas de su preocupación por

la peligrosa deriva del populismo hacia el anti-institucionalismo, dimensión efectivamente inseparable de la propia estructura del populismo. Nada sería, entonces, más antinarcisista que el republicanismo, porque nada es más antinarcisista que el derecho. El derecho y la institucionalidad republicana nos obligan a ponernos inexorablemente en el lugar del otro, a escuchar y a estar en condiciones de no escucharnos, de manera narcisista, a nosotros mismos.

En realidad, Villacañas no dice que el populismo sea cómplice del neoliberalismo, sino que el neoliberalismo producirá el «momento populista». Es un «momento objetivo populista». Sobre este «momento objetivo populista» se construye el «momento subjetivo populista», construido sobre la teoría de Laclau. Pero si el momento subjetivo populista no se constituye y no se trasciende, entonces creará una coartada para que el neoliberalismo se imponga con mucha más fuerza. En este planteamiento radica una cuestión política fundamental: Villacañas sostiene que el populismo es un momento del republicanismo, pero se refiere a él como un momento estructural, no temporal. No es que el populismo tenga que ser trascendido por el republicanismo y, por lo tanto, desmovilizador del populismo, sino que sin ese momento populista no se puede pensar la relación sociedad civil/instituciones. Por ello mismo, se trata de un momento estructural, es un momento que permanece. El populismo es asumido por Villacañas en términos transitorios, un paso necesario en la llegada de un republicanismo cívico.

Luciana Cadahia (2018) introduce una matriz crítica sobre esta concepción del republicanismo cívico que me parece muy acertada. Sostiene que el análisis de Villacañas está pensado para el contexto europeo, pues el populismo en Latinoamérica ha sido una forma de construir institucionalidad. Cadahia cuestiona la contraposición entre una dimensión afectiva (populista) y la institucionalidad (republicana), pues la dimensión afectiva también juega un rol fundamental en la configuración y el fortalecimiento del entramado institucional.

Villacañas aboga, pues, por un republicanismo cívico que frene el carácter destructivo de la lógica neoliberal, pues el populismo tan sólo lo desplaza un ámbito metafórico a través de la retórica:

«Debemos decir que hay una gran solidaridad entre el neoliberalismo que destruye las bases mismas de un republicanismo sociopolítico centrado en instituciones públicas y el populismo que intenta una solución de urgencia» (2015: 116).

Si, volviendo a la concepción de pueblo de Laclau, el Estado no es el lugar del orden, sino que es la brecha, el antagonismo entre el pueblo y las élites ha de seguir abierto y no satisfacer las demandas, entonces, ¿qué forma de racionalidad, contraria a la neoliberal, es posible si no se instancia un orden institucional con voluntad de permanencia? A esta pregunta están tratando de responder los pensadores y pensadoras ligados a la «Red de investigación republicanismo/populismo», quienes piensan la alternativa al neoliberalismo desde una matriz populista-republicana, desde una concepción productiva del conflicto frente a la matriz normativa liberal y consensualista de las instituciones del liberalismo. Proponen la conflictividad de la institucionalidad populista como una lógica alternativa al neoliberalismo. El nexo populismo-republicanismo concibe el conflicto como constitutivo de las instituciones, una institucionalidad diferente que parta de una concepción del derecho, de una dimensión conflictual de las instituciones que posibilite la ampliación de los derechos (Cadahia y Coronel, 2019). Es una perspectiva que apunta a la institucionalidad republicana como esa forma de racionalidad distinta y alternativa a la neoliberal, la perspectiva del republicanismo plebeyo.

Si el neoliberalismo impide el acceso de los sectores populares a los derechos y los aleja de las instituciones, su propuesta se inscribe en un uso popular del derecho. Un populismo que recomponga el Estado, que estatice lo popular. Sus análisis parten de la experiencia de los populismos del siglo XXI en Latinoamérica. El debate entre el populismo y el republicanismo se va configurando desde las luchas contra las tecnologías de gobierno neoliberal, siendo el Estado la principal herramienta contra la racionalidad de gobierno.

El Estado no se concibe, pues, como una estructura jurídico-política metafísica, inmutable, monolítica y verticalista, cuyo destino es oprimir, sino como el resultado donde se expresan las relaciones de fuerza y diferentes actores que luchan por imprimirle una

determinada orientación institucional. Se trata de «un acto fundamental de derecho ejercido mediante una profanación popular» (Cadahia y Coronel, 2018).

Desde estas perspectiva, el populismo de Laclau, ¿es sólo una teoría que nos permite teorizar el momento destituyente del modelo neoliberal o es posible pensar una dimensión constituyente e instituyente estableciendo alternativas? Es justo a partir de esa pregunta donde arranca toda la reflexión sobre las posibilidades del republicanismo plebeyo. Tratan de pensar una institucionalidad populista frente a las críticas que señalan el carácter anti-institucional y antiliberal del populismo.

Considero que el planteamiento que subyace al republicanismo plebeyo tiene una enorme potencia. Sin embargo, sería pertinente ahondar en su dimensión normativa, pues al proponer la dimensión conflictual del derecho contra la racionalidad neoliberal, en cierto modo sigue operando en una dimensión ontológica (qué es el derecho), pero no óntica (cuáles serían los contenidos concretos que se opondrían a una concepción neoliberal del derecho). Esto es, ¿qué podría ser una concepción plebeya del derecho más allá de la valoración positiva del conflicto como eje constitutivo?

# ¿Pueblo o multitud? El debate Laclau/Negri y su recepción hoy

Laclau y Antonio Negri comparten una misma inquietud: ambos tratan de pensar a partir de una heterogeneidad de demandas y en una unidad grupal que sería el resultado de esa misma heterogeneidad. Sin embargo, el principal desacuerdo entre ambos radica en el modo en que se constituyen las identidades colectivas. Laclau pone en duda que la inmanencia, concepto central y fundamento de la unidad de la multitud en Negri, pueda explicar las luchas sociales. Para Laclau, por el contrario, es necesaria la creación de un vínculo político entre las distintas luchas sociales.

Todas sus diferencias teóricas tienen un mismo origen: la dependencia negriana de la inmanencia. Un enfoque que, según Laclau, conduce a Negri a simplificar demasiado las tendencias a la unidad que tienen lugar en el interior de la multitud. Con este enfoque inmanentista Negri no puede explicar en qué consiste una ruptura revolucionaria. Para Laclau no hay otra salida que abandonar el terreno de la inmanencia radical. El objetivo no es volver a una trascendencia pura, sino al modo en que se estructura el terreno social, lo que Laclau llama «trascendencia fallida»: «La trascendencia está presente, dentro de lo social, como la presencia de una ausencia. Es fácil entender cómo podemos movernos a partir de aquí hacia las categorías principales de nuestro análisis: plenitud ausente, investidura radical, objeto a, hegemonía, etc. Éste es el punto real donde multitud y pueblo como categorías teóricas se separan» (Laclau, 2011: 78).

La originalidad de Negri radica, en buena medida, en haber sido capaz de enlazar la ontología sustancialista spinoziana con el materialismo histórico marxista. Con esta operación, Negri intenta rescatar a Marx de los límites impuestos por la filosofía idealista de la dialéctica. Y para ello, vincula a Marx con Spinoza al tiempo que

esquiva a Hegel. La novedad filosófica sobre la que pone luz Negri es el hallazgo de una cierta homología entre el materialismo productivo, formulado por Spinoza en un nivel propiamente ontológico, y el mismo materialismo productivo, formulado por Marx no en un nivel ontológico, sino en el nivel de la historia (Negri, 2015).

En Negri, la unidad es la expresión de una tendencia espontánea a la convergencia, por lo que no es necesario ningún tipo de construcción política. La unidad sería el resultado de una tendencia casi natural de la multitud a luchar contra la opresión. En cambio, la unidad, tal como la presenta Laclau, presupone, como ya hemos señalado, el establecimiento de lógicas equivalenciales y la creación de significados vacíos.

Dentro del entramado teórico de Negri, la política se torna impensable. A través de Spinoza, hace coincidir el horizonte de la inmanencia y el del orden político democrático. Es en el plano de la inmanencia donde se hacen efectivos los poderes de la singularidad, por lo que no puede haber mediación exterior alguna, lo singular es la multitud. La multitud encuentra en su propio poder productivo los medios para llegar a constituir un sujeto político (Hardt y Negri, 2004). La unidad de la multitud proviene, así, de la agregación espontánea de una pluralidad de acciones que no necesitan de ninguna articulación entre sí. Sin una teoría de la articulación, la política es impensable.

«La multitud de la que nos habla es una elaboración puramente imaginaria. Lo que existía a principios de la modernidad era una sociedad estamental, profundamente fragmentada y de ninguna manera encaminada hacia la construcción de un sujeto político unificado y capaz de establecer un orden social alternativo» (Laclau, 2011: 132). Es decir, hay un sujeto históricamente existente a quien Negri otorga una plena inmanencia, la multitud. La plena realización de la inmanencia de la multitud sería la eliminación de toda trascendencia. Desde esta perspectiva, la soberanía es siempre un aparato esencialmente represivo que trata de impedir el surgimiento democrático de la multitud.

Para Laclau, lo que falta en la producción teórica de Negri es alguna teoría coherente de la subjetividad política. La razón de esta falta se

explica por su abandono de la categoría de articulación. Laclau reconoce que la articulación no ha de ser reducida a las formas institucionales de la forma-partido, pero sí a formas más complejas de articulación.

Lo que señala el filósofo argentino es que la cuestión decisiva se juega en cómo se concibe la universalidad: el pueblo, en el planteamiento laclausiano; la multitud en el negriano. Para Negri, la multitud no es una universalidad parcial construida políticamente, como sí lo es el pueblo de Laclau, sino una universalidad espontánea y subyacente. El planteamiento de Laclau, por el contrario, requiere de una negatividad que fragmenta la base social y que es irreductible a la inmanencia pura:

Quizás la incoherencia fundamental del libro que estamos comentando [Imperio] es que, mientras propone fragmentos de un programa político perfectamente aceptable, sus condiciones de realización son denegadas por las categorías teóricas y estratégicas en las que se basa el análisis. Las multitudes nunca son espontáneamente multitudinarias; sólo pueden llegar a serlo a través de la acción política (Laclau, 2011: 140).

En mi opinión, y en relación a la racionalidad neoliberal, desde la concepción de «lo común» de Negri es imposible rastrear los modos en que los individuos interiorizan las necesidades del capital, como elemento fundamental en los procesos de subjetivación posfordistas. Esta deficiencia que hallamos en el análisis de Negri imposibilita, a mi juicio, el abordaje del neoliberalismo como modo de gobierno, como dispositivo de control de la subjetividad y de formas de vida. Considero, pues, que es del todo pertinente impugnar y complementar el análisis negriano desde la figura propuesta por Foucault del «empresario de sí».

Y es que para Negri, en la producción biopolítica el capital no determina la disposición cooperativa, sino que el trabajo mismo produce cooperación autónomamente respecto al poder de mando capitalista. A su juicio, la fuerza de trabajo biopolítica está

tornándose cada vez más autónoma, mientras que el capital se limita a gravitar sobre ella de forma parasitaria a través de sus aparatos de captura, sus mecanismos de explotación y redes financieras.

«Lo común» siempre es presentado por Negri como una relación positiva y cualitativamente nueva entre el trabajo y el capital, a través de la cual el trabajo siempre se convierte en una labor autónoma, autoorganizada, productora de cooperación social. Para Negri, todas las actividades que tienen lugar en el marco de la producción posfordista se crean de forma interna al trabajo y de forma externa al capital. Una relación que, además, siempre contiene la posibilidad de desarrollar formas cooperativas de trabajo. Desde nuestra perspectiva, el problema de esta concepción negriana radica en considerar que el desarrollo de la cooperación social es siempre un proceso autónomo y autoorganizado. En Commonwealth, Negri redefine la materialidad de las transformaciones posfordistas para comprender «lo común» como algo que no existe, sino que se crea, se produce. De ahí que Negri no hable del «común» sino de «lo común». Su concepción de «lo común» parte de concebir el marxismo como una forma ontológica, una acción ontológica que genera el proceso histórico por medio del conflicto que crea, determina y produce. Negri conceptualiza el mundo como un proceso material y afirmativo de constitución.

Desde la perspectiva negriana, en la medida en que la producción deviene cada vez más inmaterial, lo fundamental es cómo escapar a la captura que realiza el capital de la riqueza producida. En lo fundamental, consideramos que Negri acierta en proponer la explotación posfordista como expropiación y captura. Sin embargo, nos parece que no siempre la formación de «lo común» y la organización del trabajo contienen la anterioridad ontológica al proceso de captura que él describe. Y es que el proceso que Negri siempre presenta como anterior y autónomo, muchas veces es un proceso que contiene una anterioridad ontológica bien distinta, ésta es, la interiorización por parte de la fuerza de trabajo de las necesidades del capital. Sucede entonces que el proceso de producción es, en efecto, inmanente —el posfordismo es un plano de inmanencia— en el cual se produce no un desarrollo de la cooperación social, determinada por una lógica propia, que luego es

capturada y expropiada por el capital, sino un desarrollo automático de la interiorización de las necesidades del capital y la lógica del mando. Dado que la producción de la cooperación social está estructurada en beneficio de la acumulación, no siempre el trabajo puede tener ese carácter autónomo que señala Negri. Existe un compromiso subjetivo de la fuerza de trabajo con el capital.

Los análisis de Diego Sztulwark (2019) se inscriben y dialogan con el pensamiento de la diferencia, del cual Negri es deudor. En su libro La ofensiva sensible, Sztulwark presenta lo neoliberal como aquello que subsiste bajo la forma de poderosas micropolíticas. El neoliberalismo no es solamente una política que el Estado aplica en ciertas coyunturas, referente a una determinada gestión de los recursos, sino que es un conjunto de dispositivos micropolíticos. Las micropolíticas son dispositivos que subjetivan bajo la forma de la empresa. ¿Qué somos nosotros individual y colectivamente desde ese punto de vista? Empresas, somos un capital a gestionar. Y el neoliberalismo sería la primera forma de dominación política que pone en el centro absoluto de la experiencia la libertad. Así, el tipo de mando que hay en el neoliberalismo es sobre el medio más que sobre el cuerpo. El medio es el «entre» en el que se generan afectos y opiniones.

Desde esta comprensión de lo neoliberal, Sztulwark encuentra en Laclau una atractiva teoría política de izquierda, un cruce entre lacanismo y peronismo como alternativa posmarxista al neoliberalismo (2019: 31). Como teoría se ha mostrado útil para descubrir el momento constructivo que se abrió en un contexto en el cual las fuerzas de la crisis deslegitimaron el orden neoliberal y se dispusieron a construir una nueva representación política (2019: 32). Sin embargo, critica su excesiva confianza en la instancia de la articulación simbólica como horizonte de constitución de lo subjetivo y de lo político, junto con un escaso interés por sus determinaciones materiales, que le han restado capacidad para pensar la persistencia e influencia de las micropolíticas neoliberales, que no necesitan controlar el Estado para crear modos de vida (2019: 32). Observa una insuficiencia de la teoría populista de la subjetividad para problematizar e ir más allá de lo neoliberal. Lo que deja pendiente la teoría del populismo es un sentido fuerte de crítica de lo neoliberal (2019: 33).

Y, más en concreto, señala su incapacidad para sobreponerse a la ofensiva de las micropolíticas neoliberales sobre el ámbito de la sensibilidad. Si bien la teoría populista acierta en mostrar que la articulación hegemónica es inmanente a las operaciones que atraviesan las luchas particulares, falla al idealizar lo político como modelo racional y como lógica de comunicación. Frente a esta perspectiva, Sztulwark introduce la vigencia de Félix Guattari como pensador político, al asumir que «lo sensible» en sí mismo se ha convertido en un campo de batalla. Otorga a sus cartografías micropolíticas una mayor afinidad con las subjetividades de la crisis. Su perspectiva sobre las dinámicas que él llama «moleculares» aporta una comprensión posible, allí donde el punto ciego del populismo conduce a un impasse (2019: 33).

En una línea similar, Verónica Gago (2015) sostiene que Laclau sólo considera el neoliberalismo en términos macropolíticos. Es una visión simple del neoliberalismo. De ahí que lo macro-estatal se proponga como solución imaginada de todos los problemas. Gago parte de la dinámica axiomática del capital que Deleuze y Guattari teorizaron en Mil Mesetas.

También Enrique Dussel (2001) parte de una concepción parecida. Sostiene que la propuesta de Laclau no es capaz de reconstruir la razón neoliberal. Para Dussel, el pueblo es un hecho y no el horizonte de una producción teórica. Dussel parte de las luchas micropolíticas que no aspiran a la articulación ni buscan su universalización. La suya, dice él, es una crítica «post-anti-fundacionalista».

El análisis de Sztulwark sobre lo micropolítico me parece muy pertinente y considero que señala una deficiencia estructural del planteamiento laclausiano: soslaya que las transformaciones del capitalismo afectan a la vida y la subjetividad, que la política no es una esfera independiente de la economía. Aunque esta perspectiva la podemos encontrar en otras corrientes de pensamiento, en ninguna de ellas es tan marcada como en el presupuesto de Laclau, quien por miedo a pecar de economicismo obvia los procesos de subjetivación ligados a la economía. La fuerza del capitalismo reside en su capacidad de articular la economía con la producción de subjetividad en diferentes aspectos. Incluso podríamos decir que

desde el mismo planteamiento de Laclau, si la política consiste fundamentalmente en la construcción de actores, entonces habremos de asumir que el capitalismo es quizás el que mayor fuerza tiene en la creación de actores. Es una decisión política que construye sociedad. El horizonte de problematización no presente en la obra de Laclau es: ¿cómo pensar el capitalismo entendido como política?

# Chantal Mouffe: discontinuidades y fisuras teóricas tras el «populismo de izquierda»

Un libro decisivo en lo que a la relación entre el populismo y el neoliberalismo se refiere es la última publicación de Chantal Mouffe, Por un populismo de izquierda. En este último apartado abordaré tres cuestiones: la concepción agonística de la democracia radical y pluralista que propone Mouffe como eje articulador de toda su producción teórica; el modo en que piensa la relación entre populismo y neoliberalismo; y las discontinuidades y los giros teóricos de su último libro que creo abren una fisura con sus planteamientos anteriores, aun cuando no encontramos ninguna referencia explícita por su parte a las tensiones teóricas a las que me referiré.

El argumento central de Por un populismo de izquierda es que para poder intervenir en la crisis hegemónica del neoliberalismo es imprescindible establecer una frontera política, y que el «populismo de izquierda», entendido como la estrategia discursiva de construcción de una frontera política entre el «pueblo» y la «oligarquía», es el tipo de política necesaria para recuperar y profundizar en el proyecto de una democracia radical y pluralista. La segunda tesis fundamental del libro sostiene que la dimensión «populista» no basta para especificar el tipo de política que la actual coyuntura requiere, por lo que se hace necesario un «populismo de izquierda» que defina de manera clara y no ambigua los valores que persigue.

Así, Mouffe defiende el populismo de izquierdas como aquella estrategia política que abre la posibilidad de una extensión democrática frente a la hegemonía neoliberal. Y ello porque para

Mouffe estamos asistiendo a una crisis de la hegemonía neoliberal. Esta crisis abre dos vías: o bien se declina hacia el populismo de derechas, caracterizado por formas autoritarias, reaccionarias y xenófobas; o bien se articula como un populismo de izquierdas, posibilitando una recuperación radical de la democracia.

Dadas sus conceptualizaciones anteriores y las elaboraciones compartidas con Laclau, cabe preguntarse: ¿por qué denominarlo «populismo de izquierda»? La propia Mouffe, consciente quizás del giro que introduce, responde: «luego de la conversión al neoliberalismo de los partidos socialdemócratas, a menudo identificados con la izquierda, el significante izquierda ha quedado desacreditado y ha perdido toda connotación progresista, por lo que es posible recuperarlo como estrategia política para una ampliación del campo democrático» (Mouffe, 2018: 16). Pero esta operación política rompe con la caracterización que hemos señalado hasta ahora del populismo: contiene una dimensión ontológica y no óntica. Por lo que Mouffe estaría tratando de inscribir la dimensión ontológica del populismo en una determinación ideológica.

Para Mouffe, la estrategia populista de izquierdas se hace eco de las aspiraciones de muchas personas porque reconoce el papel crucial que juega el discurso democrático en el imaginario político de nuestras sociedades y porque establece —en torno a la democracia como significante hegemónico— una cadena de equivalencia entre las diversas luchas contra la subordinación. A su entender, en los próximos años el eje central del conflicto político estará entre el populismo de izquierdas y el populismo de derechas. Por consiguiente, sólo mediante la construcción de un «pueblo» —una voluntad colectiva que resulte de la movilización de los afectos comunes en defensa de la igualdad y la justicia social— será posible combatir las políticas xenófobas que promueve el populismo de derechas. Lo importante, señala Mouffe, es que cualquiera que sea el nombre que adopte, la aceptación de la «democracia» ha de ser el significante hegemónico en torno al cual se articularán las diversas luchas (2018: 73).

Pero, con esta operación, ¿no estaría Mouffe nombrando la cadena equivalencial antes de la articulación de las demandas? Si bien Mouffe reconoce, y con ello sí que daría continuidad a teorizaciones

anteriores, que el neoliberalismo crea formas de dominación en una pluralidad de relaciones sociales, y que estos agentes sociales se rebelan contra el capitalismo aun cuando no actúan como clase, Mouffe estaría negando al populismo su dimensión procesual, su ser movimiento y proyecto, y, por el contrario, estaría apuntando a la existencia de una base social específica.

Aun cuando, obviamente, sigue presente en su planteamiento una dimensión antiesencialista de las identidades políticas, ¿no se trata ahora de una definición sociológica del pueblo, aquélla que trataba de superar en Historia y estrategia socialista? ¿El término «pueblo» no está siendo definido ya por su oposición al neoliberalismo? Hay una ambigüedad y tensión en esta concepción de pueblo que Mouffe introduce en su último libro, porque considera como pueblo el conjunto de las demandas de la parte oprimida por la hegemonía neoliberal en su lucha contra la oligarquía. Pero, entonces ¿no están ya los términos del antagonismo establecidos, dados de antemano?

Según Mouffe (2018), estamos asistiendo a una crisis de la formación hegemónica neoliberal que abre la posibilidad de construir un orden más democrático. La aparición de múltiples resistencias, que el propio neoliberalismo genera, es lo que estaría poniendo en crisis al propio neoliberalismo. Y corresponde al «populismo de izquierda» apoyarse en esta multiplicación de las resistencias. Mouffe da así continuidad a sus desarrollos teóricos anteriores: las posibilidades de construcción de un pueblo sólo es posible desde una situación de crisis, caracterizado por la multiplicación de demandas muy heterogéneas. Sin embargo, la propia Mouffe señala que una de las diferencias fundamentales entre los años en que escribió, junto a Laclau, Hegemonía y estrategia socialista, y el momento actual, es que el neoliberalismo es el causante de nuevos antagonismos que, como aquéllos surgidos a partir de la destrucción del Estado de bienestar, afectan a numerosos sectores de la población (2018: 83). Bajo el neoliberalismo, el campo del conflicto se ha ampliado de manera considerable y ello comporta, para el «populismo de izquierda», la posibilidad de construir un proyecto democrático desde los beneficios dislocacionales del neoliberalismo.

Pero, ¿por qué Mouffe otorga al neoliberalismo hoy una

particularidad, en lo que a la creación de nuevos antagonismos se refiere, que no tenía hace años? ¿La forma histórica que ha adquirido hoy el neoliberalismo crea demandas de naturaleza cualitativamente diferente del neoliberalismo de los años ochenta? ¿Es esta diferencia cualitativa la que hace necesaria la postulación de un «populismo de izquierda»?

Desde sus primeras obras, encontramos una constante en la obra de Mouffe: si hay algo que amenaza la democracia es el intento de eliminar el antagonismo y pretender crear un consenso universal racional, suturando el espacio que separa la justicia del derecho. El liberalismo niega el agonismo inherente a nuestras sociedades, y con ello se imposibilita la lucha entre adversarios y aparece la posibilidad de una guerra entre enemigos. De manera paradójica, señala Mouffe, un enfoque que pretende una sociedad reconciliada, acaba poniendo en peligro la democracia. El deseo de alcanzar una sociedad reconciliada, nos conduce a la eliminación de lo político y a la destrucción de la democracia.

El liberalismo, dominado por una perspectiva racionalista, individualista y universalista, es incapaz de aprehender el papel político y constitutivo del antagonismo (Mouffe, 2016: 12). La perspectiva racionalista, dominante en el liberalismo, es contraria a un marco teórico que reconozca la imposibilidad de constituir una forma de objetividad social que no esté fundada en una exclusión original. Es por ello que el liberalismo padece una ceguera a la hora de entender el proceso de redefinición de las identidades colectivas. Para proteger las instituciones democráticas, señala Mouffe, es del todo necesario abandonar la perspectiva racionalista que obvia lo político en tanto que antagonismo.

Hay un punto en el que Mouffe coincide con Carl Schmitt, ambos reprochan al liberalismo que trate de aniquilar lo político. De Schmitt le interesa el modo en que pone de manifiesto varias debilidades de la democracia liberal, encuentra en sus planteamientos intuiciones que son inspiradoras. Sin embargo, Mouffe se distancia de él, pues no se trata de afirmar lo político contra el liberalismo, sino de elaborar una forma «verdaderamente» política del liberalismo, que continúe postulando la defensa de los derechos y el principio de la libertad individual, pero que no

rechace la cuestión del conflicto y el antagonismo. Si bien considera que la crítica de Schmitt al liberalismo contiene ideas importantes, Mouffe se distancia del carácter irreconciliable que Schmitt establece entre democracia y liberalismo. Para Mouffe ese carácter irreconciliable no lo es al modo de una contradicción, sino como el locus de una paradoja (2016b), la llamada «paradoja democrática» de la democracia moderna.

Schmitt sostiene que el liberalismo niega el carácter irradicable del antagonismo, por lo que el liberalismo es incapaz de aprehender la naturaleza de lo político, cuyo criterio específico es la discriminación entre amigo y enemigo. Si hay política en la sociedad es por la dimensión de conflicto que existe en las sociedades humanas. Mouffe está de acuerdo con esta concepción de lo político, como discriminación amigo/enemigo, pero no acepta el rechazo de Schmitt a la democracia liberal pluralista. Es por ello que Mouffe piensa, al mismo tiempo, con y en contra de Schmitt, ya que aun partiendo de premisas schmittianas llega a un planteamiento opuesto respecto a la posibilidad de una democracia pluralista.

Mouffe sí coincide con Schmitt al señalar las deficiencias de aquel tipo de pluralismo que niega la especificidad de la asociación política, siendo necesario constituir políticamente el pueblo. Sin embargo, Mouffe no cree que estemos obligados a negar la posibilidad de toda forma de pluralismo en el interior de la asociación política. La principal diferencia radica en que Mouffe pone en cuestión toda idea de pueblo como algo ya dado, como algo con una identidad sustantiva. Mouffe propone algo que no hace Schmitt: si la unidad del pueblo es el resultado de una construcción política, entonces habremos de explorar todas las posibilidades lógicas que implica una articulación política.

Lo político es para Mouffe la dimensión de antagonismo que es inherente a las relaciones humanas, que puede adoptar muchas formas y surgir en distintos tipos de relaciones sociales. El objetivo de la política democrática es transformar el antagonismo en agonismo: «se trata de una forma sublimada de la relación antagónica, en la cual los oponentes, aunque saben que no hay una solución racional a su conflicto y que nunca van a poder estar de

acuerdo, aceptan la legitimidad de los adversarios al defender su postura» (Errejón y Mouffe, 2015: 50). Así, el agonismo no elimina el antagonismo, sino que es una manera de sublimarlo. La desaparición de los totalitarismos supuso la desaparición de la oposición entre totalitarismo y democracia. Se hace necesario, pues, según Mouffe, una redefinición de la identidad democrática, que ha de hacerse a través del establecimiento de una nueva frontera política (Mouffe, 2016b: 118).

Mouffe propone la creación de instituciones que permitan transformar el antagonismo en agonismo. Este desplazamiento consiste en transformar el enemigo en adversario. La perspectiva teórica de Mouffe está pensada desde la crítica del esencialismo, base para entender los límites del pensamiento político clásico. Lo decisivo de la política democrática no pasa por alcanzar un consenso sin exclusión, sino por establecer la discriminación nosotros/ellos de modo que resulte compatible con el pluralismo. El ellos/nosotros del antagonismo no se puede reducir a un simple proceso de inversión dialéctica, ya que el «ellos» no es el apuesto constitutivo de un nosotros, sino el símbolo de aquello que hace imposible cualquier «nosotros» (Mouffe, 2016: 13-14).

Mouffe añade así un término que no está muy presente en la obra de Laclau: el agonismo. La democracia pluralista que propone Mouffe está caracterizada por la distinción entre las categorías de «enemigo» y «adversario». El nosotros que constituye la comunidad política no ve al otro como un enemigo a abatir, sino como un adversario de legítima existencia y al que se debe tolerar. «No implica una relación entre enemigos, sino entre adversarios, término éste que se define de modo paradójico como enemigos amistosos», esto es, como personas que son amigas porque comparten un espacio simbólico común, pero que también son enemigas porque quieren organizar ese espacio simbólico común de un modo diferente» (Mouffe, 2016b: 30). Pero la categoría de enemigo nunca desaparece. Así pues, el antagonismo define la relación con el enemigo; y el agonismo define la relación con el adversario. El agonismo no es un peligro para la democracia, sino su condición misma de existencia (Mouffe, 2016: 17-18).

El modo de hacer frente a esta situación pasa por instaurar, sostiene

Mouffe, un «pluralismo agonístico» que permita las confrontaciones en el interior del espacio común. La existencia del pluralismo implica la permanencia del conflicto y el antagonismo. La dinámica agonística de la democracia pluralista se inscribe en la tensión entre consenso y disenso. La categoría de adversario es la clave para concebir la especificidad de la política pluralista. El principal punto débil que Mouffe señala en el liberalismo tiene que ver con el hecho de que el liberalismo tiende a borrar el lugar que ocupa el adversario, eliminando de la esfera pública cualquier oposición legítima.

Insistimos, la democracia agonística exige la aceptación de que el conflicto y la división son inherentes a la política y de que no existe un lugar donde alcanzar una reconciliación definitiva, la unidad del «pueblo». El liberalismo es un pluralismo sin antagonismo: «la condición de posibilidad de una democracia pluralista es al mismo tiempo la condición de imposibilidad de su perfecta puesta en práctica. De ahí la importancia de reconocer su naturaleza paradójica» (Mouffe, 2016b: 32).

Partiendo desde esta perspectiva que Mouffe ha elaborado en obras anteriores, ¿cómo conceptualiza Mouffe el antagonismo en Por un populismo de izquierda? Para Mouffe, el populismo de izquierdas es una estrategia para construir una frontera política que apunte hacia la articulación de una voluntad colectiva con capacidad para romper con la hegemonía neoliberal y crear las condiciones para una nueva hegemonía que permita una radicalización de la democracia. Mouffe señala que los liberales aceptan la concepción hegemónica del poder en clave neoliberal. Frente a esta concepción sin enemigos, consensual, racional universal, ella introduce el agonismo con el objetivo de transformar «las relaciones de poder existentes y el establecimiento de una nueva hegemonía» (2016b: 58). Para ello, se propone Mouffe desenmascarar la lógica hegemónica del neoliberalismo que los liberales tratan de encubrir.

Si asumimos que para el modelo de «gubernamentalidad neoliberal» (Foucault, 2008) no es posible responsabilizar a ningún adversario político o económico de la plenitud ausente, o dicho en otros términos, si la concepción neoliberal del enemigo está signada por la impersonalidad y abstracción como forma adecuada para obtener

una mayor eficacia para dominar, entonces nos encontramos con una lógica del antagonismo que escondería los mecanismos de dominación abstractos propios del capitalismo. Ahora bien, si Mouffe ya ha establecido los términos del antagonismo a priori, y ha nombrado a la «oligarquía» como la responsable de la ausencia de plenitud de la comunidad, entonces Mouffe no sólo sociologiza las demandas (los afectados por las políticas neoliberales), no sólo define a priori el significante hegemónico de la cadena equivalencial («democracia»), sino que también ha definido a priori al adversario, el ellos, la oligarquía. Y ello tiene dos consecuencias: primero, el modo en que parece reducirse el antagonismo y el problema del adversario a una mera descripción; y segundo, el papel otorgado al discurso, a la nominación y a lo performativo.

Sobre la primera de las consecuencias habríamos de añadir que Mouffe obvia en este último libro que lo que constituye el núcleo del problema del antagonismo no es la descripción de los antagonismos y sus causas, sino la pregunta acerca de qué es una relación antagónica, qué tipo de relación supone. Los antagonismos no son internos sino externos a la sociedad, establecen los límites de la sociedad, la imposibilidad de constituirse plenamente. La sociedad no es el conjunto de agentes que tienen una existencia física y habitan un territorio determinado, la sociedad es un espacio no suturado donde no es posible reconducir la negación a una positividad. Toda identidad se construye en el seno de esta tensión. Se trata siempre de una totalidad fallida, de una plenitud inalcanzable.

Y la segunda consecuencia: Mouffe nombra «la oligarquía» como ya existente, un nombrar que no tiene ninguna función performativa, sino que sólo reconoce lo que la oligarquía ya es. Por el contrario, para nombrar el pueblo o las élites, Laclau y Mouffe siempre partían de una serie de elementos heterogéneos, que podría incluir, por supuesto, la oligarquía, pero desde un gesto diferente, pues se trataría de una operación hegemónica que constituye performativamente la unidad de los elementos en disputa. La fusión de esos elementos heterogéneos en una sola entidad, aunque sea a través del término «oligarquía», es el resultado de la operación de nominación, rompiendo así el correlato conceptual entre aquello a lo que el nombre se refiere. Sí así fuese, entonces «oligarquía» ya no

querría decir «agente sectorial», el conjunto de empresarios y políticos al servicio del neoliberalismo, sino que se referiría a la construcción performativa de un adversario. Esta constitución del adversario significa que hemos pasado del concepto al nombre. Es por ello que el momento de la nominación tiene un rol central y constitutivo, porque no existen elementos apriorísticos. Por lo cual, la nominación es el momento clave: el discurso no es aquello que se origina en un segundo momento a partir de una realidad primaria y objetiva. Si así fuese, entonces la realidad ya tendría un significado dado a priori y a nosotros tan sólo nos correspondería descubrirlo. Por el contrario, el discurso tiene un rol constitutivo del significado de la realidad. Nombrar no es poner nombres a las cosas, sino una operación política y performativa. Así pues, la definición a priori de la oligarquía como el elemento antagónico, rompe el nexo entre discurso, nominación y performatividad.

Por último, señalo una tensión en torno al concepto de hegemonía que había elaborado hasta ahora. En Por un populismo de izquierda, Mouffe nos advierte de la «consolidación de la hegemonía neoliberal en Europa Occidental» (2018: 33). En cierto modo, en este último libro la hegemonía adquiere la forma de un orden existente de dominación. Se trataría de la trasladación al orden de lo político de la reproducción económica capitalista. Tras esta comprensión de la «hegemonía neoliberal» se percibe en Mouffe una suerte de concepción de la hegemonía como técnica política de dominación propiamente neoliberal en las condiciones de reproducción capitalistas actuales. Este modo de entender la hegemonía trastoca sus teorizaciones anteriores.

La hegemonía, además del momento articulatorio, debía verificarse a través del enfrentamiento con prácticas articulatorias antagónicas, esto es, la hegemonía supone fenómenos de equivalencia y efectos de frontera. La práctica hegemónica ha de ser definida a partir de la presencia de elementos flotantes y su articulación frente a campos opuestos. La equivalencia y las fronteras son condiciones necesarias para poder hablar de hegemonía en sentido estricto. Pero el modo en que Mouffe entiende la hegemonía en Por un populismo de izquierda pareciera ser concebida en términos de imposición de la ideología dominante. Pero la hegemonía implica siempre la articulación de una pluralidad, no el simple despliegue de una

esencia, ni de la potencia de la racionalidad neoliberal encarnada en «la oligarquía». La hegemonía no puede tener un sujeto, una expresión organizativa, o la reproducción capitalista, sino un polo de articulación más abierto, despegado de una esencia fija.

# Breve biografía de Ernesto Laclau

# y Chantal Mouffe

Ernesto Laclau nació en 1935 en Argentina y falleció en 2014, a los 78 años, en Sevilla. Estudió en la Facultad de Humanidades y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA).

En 1958 se afilió al Partido Socialista Argentino (PS) y participó activamente del movimiento estudiantil. En la década de 1950 Laclau formó parte de la revista Contorno junto a un influyente grupo intelectual que se fraguó junto a él. En 1963 se unió al Partido Socialista de la Izquierda Nacional, una escisión del PS, y fue uno de sus líderes políticos hasta 1968. Dirigió las revistas Lucha Obrera, la publicación semanal del partido, e Izquierda Nacional, también ligada al campo socialista. Laclau fue muy influido por la experiencia del populismo peronista:

Todo lo que más tarde intenté pensar teóricamente de las posiciones de sujeto, la recomposición hegemónica de las identidades fragmentadas, la reconstrucción de las identidades sociales a través del imaginario político… todo eso lo aprendí en aquellos años, en el curso del activismo político (Laclau, 1990: 180).

Se doctoró en 1977 en Essex bajo la dirección de Eric Hobsbawn. Desde 1969 se estableció en Reino Unido. Allí fue durante varios años profesor de Ciencias Políticas en la Universidad de Essex, donde creó una escuela teórica, un programa de máster y de doctorado, dedicado al análisis del discurso y la ideología, conocido coloquialmente como IDA (Ideology and Discourse Analysis). También estuvo presente en la creación del importante centro de

investigación Centre for Theoretical Studies in the Humanities and Social Sciences. Además, desarrolló labores docentes y de investigación en prestigiosas universidades norteamericanas como Suny, en Buffalo (NY) y Northwestern, en Evaston (IL).

Chantal Mouffe nació en 1934 en Charleroi (Bélgica). Actualmente es profesora en el Departamento de Ciencias Políticas y de Relaciones Internacionales en la Universidad de Westminster en Londres, donde dirige el Centro para el Estudio de la Democracia. Estudió en la Universidad Católica de Louvain, en la Universidad de París y en la Universidad de Essex. Ha sido profesora visitante en las Universidades de Harvard y Cornell, en la Universidad de California y en el Instituto de Estudios Avanzados de Princeton. Entre 1985 y 1995 fue directora de programas del Collège International de Philosophie en París.

La obra cumbre, en la que Laclau y Mouffe crean un enfoque teórico novedoso, centrado en repensar el concepto de hegemonía en discusión con Gramsci, es Hegemonía y estrategia socialista, de 1985. Esta obra marca el tránsito teórico y político de los dos autores del marxismo al posmarxismo, donde la problemática del populismo y la construcción del pueblo se abordan desde nuevas coordenadas.

Podríamos decir que el quiebre con el marxismo ya se venía fraguando en los trabajos anteriores de Laclau: «Populist Rupture and Discourse» (1980), «The Impossibility of Society» (1983), «“Socialism” the “people”, “democracy”. «The transformation of hegemonic logic», (1983), «Tesis sobre la forma hegemónica de la política» (1985) y «The specificity of the political. The Poulantzas-Miliband debate» (1975). No encontramos en su pensamiento cortes o rupturas, de modo tal que nos permitiese hablar del «primer Laclau», el «segundo Laclau», etc., sino que todas sus intuiciones se van concretando y ampliando con el curso de los años.

Sus textos posteriores, son deudores de esa ruptura con el marxismo al que terminan de dar forma en Hegemonía y estrategia socialista. Si bien toda la producción teórica de Laclau y Mouffe ha contado con una notable recepción académica, el gran impacto mediático y político se produjo a partir de 2005 con la publicación de Laclau, La razón populista. La preocupación por el populismo había sido

recurrente en la obra de Laclau. Ya en su primera obra, de 1977, Politics and ideology in marxist theory: capitalism, fascism, populism había incluido un capítulo titulado «Hacia una teoría del populismo», en el que criticaba la reducción que hacía Nicos Poulantzas de la ideología populista de lo «nacional-popular» en el nivel de clases.

Muchos de los conceptos y categorías que Laclau aborda en toda su complejidad en La razón populista habían sido desarrollados años antes, en Las nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo (1990) y en Emancipación y diferencia (1996). Y los primeros apuntes de un populismo en clave marxista los encontramos en su texto de 1977 «Populismo y transformación del imaginario político en América Latina».

Ya en el último capítulo de Historia y estrategia socialista, Laclau y Mouffe dibujaron el proyecto de una democracia radical y plural. Fue luego Mouffe quien, a partir de las herramientas teóricas que allí elaboraron, siguió ahondando en artículos y libros el proyecto de una democracia radical y el pluralismo agonístico, en diálogo con el liberalismo político. Laclau, por su parte, continuó el debate sobre la democracia radical reflexionando sobre la relación entre particularismo y universalismo.

# Bibliografía


Adorno, Th. (2005). Ensayos sobre la propaganda fascista: psicoanálisis del antisemitismo, Paradiso Ediciones, Buenos Aires.

Alemán, J. (2016). Horizontes neoliberales en la subjetividad, Grama Ediciones, Buenos Aires.

Bauman, Z. (2018). Modernidad líquida, Paidós, Barcelona.

Beasley-Murrat, J. (2010). Poshegemonía. Teoría política y América Latina, Paidós, Buenos Aires.

Biglieri, P. (2019). «¿Hacia un duelo del populismo?», en Cadahia, L., Coronel, V., Ramírez, F. (eds.), A contracorriente. Materiales para una teoría renovada del populismo, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, pp. 199-219.

Butler, J., Laclau, E. y Žizek, S. (2004). Contingencia, hegemonía, universalidad, FCE, Buenos Aires.

Cadahia, L. y Coronel, V. (2018). «Populismo republicano: más allá de "Estado versus pueblo"», en Nueva Sociedad, núm. 273, enero-febrero.

Cadahia, L. (2018). «Intermitencias: materiales para un populismo republicano», en Villacañas Berlanga, J. L., Ruiz San Juán, C., Populismo versus Republicanismo. Genealogía, historia, crítica, Biblioteca Nueva, Madrid.

Camargo, R. (2014). «Articulación y asalto, los dos momentos de lo político: Laclau, Žižek y Foucault en debate», en Repensar lo político. Hacia una nueva política radical, Prometeo, Buenos Aires, pp. 93-115.

Cammack, P. (2000). «The resurgence of populism in Latin

America», en Bulletin of Latin American Research, vol. 19, núm. 2, pp. 149-161.

Castro Orellana, R. (2019). «Apuntes críticos sobre el concepto de hegemonía en Dussel y Laclau», en Alpha, núm. 48, pp. 123-137.

Critchley, S. y Marchart, O. (2008). Laclau: aproximaciones críticas a su obra, FCE, Buenos Aires.

Deleuze, G. (2010). Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia, Pre-textos, Valencia.

Dussel, E. (2001). Hacia una filosofía política crítica, Desclée de Brouwer, Bilbao.

Fassin, É. (2018). Populismo de izquierdas y neoliberalismo, Herder, Barcelona.

Foucault, M. (2008). Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979), Akal, Madrid.

Gago, V. (2015). La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular, Traficantes de Sueños, Madrid.

Hardt, M. y Negri, A. (2004). Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio, Debate, Barcelona.

— (2011). Commonwealth. El proyecto de una revolución del común, Akal, Madrid.

Laclau, E. (1985). «New Social Movements and the Plurality of the Social», en Slater, D. (ed.). The New Social Movements in Latin America, Centre for Latin American Research and Documentation, Ámsterdam.

— (1990). Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo, Nueva Visión, Buenos Aires.

— (1998). «Deconstrucción, pragmatismo, hegemonía», en Mouffe, Ch. (comp.), Deconstrucción y pragmatismo, Paidós, Buenos Aires, pp. 97-137.

— (2000). «Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas», en Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S., Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda, FCE, Buenos Aires.

— (2002). «Democracy between autonomy and heteronomy», en Enwerzon, O. et alt (eds.). Democracy Unrealized, Ostfildern, Hatje Cantz.

— (2006). Misticismo, retórica y política, FCE, Buenos Aires.

— (2009). «Populismo ¿Qué nos dice el nombre?», en Panizza, F. (comp.). El populismo como espejo de la democracia, FCE, Buenos Aires, pp. 51-71.

— (2011). Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política, FCE, México.

— (2016). La razón populista, FCE, México.

— y Mouffe, Ch. (1990). «Post-Marxism without Apologies», en New Reflections of the Revolution of Our Time, Verso, Londres.

— (2001). Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia, Siglo XXI, Madrid.

Merlin, N. (2015). Populismo y psicoanálisis, Letra Viva, Buenos Aires.

Mouffe, Ch. (1998). «Deconstrucción, pragmatismo y la política de la democracia», en Mouffe, Ch. (comp.) (2003). Deconstrucción y pragmatismo, Paidós, Buenos Aires, pp. 13-35.

— (2005). On the political, Verso, Londres.

— (2007). Prácticas artísticas y democracia agonística, Llibres de Recerca, Barcelona.

— (2009). «El “fin de la política” y el desafío del populismo de derecha», en Panizza, F. (comp.), El populismo como espejo de la democracia, Paidós, Buenos Aires, pp. 72-97.

— (2016). El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical, Paidós, Barcelona.

— (2016b). La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea, Gedisa, Barcelona.

— (2018). Por un populismo de izquierda, Siglo XXI, Buenos Aires.

Mouffe, Ch. y Errejón, Í. (2015). Construir Pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia, Icària, Barcelona.

Negri, A. (2006). Fábricas del sujeto/ontología de la subversión, Akal, Madrid.

— (2015). El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas a la modernidad, Traficantes de Sueños, Madrid.

Sztulwark, D. (2019). La ofensiva sensible. Neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político, Caja Negra, Buenos Aires.

Villacañas, J. L. (2015). Populismos, La Huerta Grande, Madrid.

Žižek, S. (1992). El sublime objeto de la ideología, Siglo XXI, México.

— (2006). «Against the Populist Temptation», Critical Inquiry, 32, pp. 551-574.